

NIETZSCHE E A *GRANDE SAÚDE*. PARA UMA TERAPIA DA TERAPIA

Marta Sofia Ferreira Faustino

Tese de Doutoramento em Filosofia

Setembro, 2013

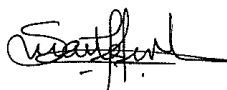
Tese apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau
de Doutor em Filosofia realizada sob a orientação científica de João Manuel
Pardana Constâncio

Apoio financeiro da FCT e do FSE no âmbito do III Quadro Comunitário de Apoio.

DECLARAÇÕES

Declaro que esta tese é o resultado da minha investigação pessoal e independente.
O seu conteúdo é original e todas as fontes consultadas estão devidamente mencionadas
no texto, nas notas e na bibliografia.

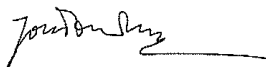
A candidata,



Lisboa, 15 de Setembro de 2013.....

Declaro que esta tese se encontra em condições de ser apreciada pelo júri a
designar.

O orientador,



Lisboa, 15 de Setembro de 2013.....

AGRADECIMENTOS

Gostaria de expressar o meu agradecimento a todos aqueles que, directa ou indirectamente, contribuíram para a conclusão da presente dissertação.

Em primeiro lugar, ao Professor João Constâncio, orientador desta tese, pelo apoio e incentivo constantes, pela leitura apurada de várias versões do manuscrito, pelas críticas, comentários e sugestões, e ainda por tantas profícuas discussões. Ao Professor Werner Stegmaier, pela hospitalidade com que me recebeu no Institut für Philosophie da Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald, e pelo contributo inestimável para a definição do tema da tese, a compreensão de muitas das suas problemáticas e a orientação pelos caminhos muitas vezes tortuosos da interpretação de Nietzsche. Ao Dr. Roomet Jakapi, do filosoofia ja semiootika instituut da Tartu Ülikool, por me ter acolhido neste instituto e se ter responsabilizado pela minha estadia de investigação. A Eduard Parhomenkho, do mesmo instituto, pelas críticas pertinentes e importantíssimas sugestões ao meu projecto de investigação. À Professora Filomena Molder, pela inspiração e constante incentivo à entrega da dissertação. Um agradecimento muito especial é ainda devido ao Professor Nuno Ferro, a quem devo os meus primeiros passos e orientação na Filosofia.

Ao Nietzsche-Forschungsgruppe Greifswald e aos parceiros de tantas discussões, entre os quais gostaria de destacar Silvio Pfeuffer, Enrico Müller, Jorge Viesenteiner, Edmilson Paschoal e o irmão de coração, André Garcia.

Ao Jaanus Sooväli, companheiro desta longa viagem, pela paciência, apoio e estímulo permanentes, bem como pela discussão, crítica e revisão de muitos aspectos da dissertação.

Aos amigos sempre presentes, mesmo na ausência, pelo incentivo e apoio constantes, Luís Sousa, Luísa Martins, Marcos Carvalho, Vera Moreira, Sara Carvalhais e Ana Falcato. Ao Luís, ainda, pela leitura cuidada e crítica apurada de toda a dissertação. Ao Rodrigo Chambel, pelo primeiro encorajamento a este projecto e pela persistência de um apoio de muito longa data.

Por último, o maior de todos os agradecimentos vai para os meus pais, com uma gratidão que não sei exprimir, e para o meu irmão, Tiago, pela confiança, encorajamento e apoio incondicionais que me proporcionaram ao longo de toda a minha vida.

A presente tese foi generosamente financiada pela FCT (Fundação para a Ciência e Tecnologia), a Trebuth-Stiftung im Stifterverband für die deutsche Wissenschaft e a European Social Fund's Doctoral Studies and Internationalisation Programme DoRa.

NIETZSCHE E A *GRANDE SAÚDE*. PARA UMA TERAPIA DA TERAPIA
NIETZSCHE AND THE *GREAT HEALTH*. FOR A THERAPY OF THERAPY

Marta Faustino

RESUMO

A presente tese apresenta uma análise aprofundada daquilo a que podemos chamar o pensamento médico-filosófico de Nietzsche, seguindo, para tal, dois fios condutores fundamentais. Por um lado, a noção nietzschiana de “grande saúde”, que, apesar de ter uma aparição escassa na obra publicada de Nietzsche, parece ocupar um local de destaque no contexto global do seu pensamento. A “grande saúde” surge, com efeito, sempre em contextos de alta relevância para o seu projecto filosófico (nomeadamente, sempre em relação com o seu “novo ideal”) e em associação clara a figuras-chave do seu pensamento (como os “espíritos livres” ou Zaratustra) ou até mesmo, ainda que indirectamente, a si próprio, o que deixa entrever a importância e centralidade que Nietzsche lhe terá atribuído para a execução da sua “tarefa”. Por outro lado, e porque o pensamento nietzschiano sobre a *grande saúde* e, em geral, toda a sua “filosofia médica”, não podem ser separadas do contexto global de um diagnóstico da cultura ocidental como doente e, consequentemente, do projecto englobante da sua reabilitação ou cura, procuramos inserir Nietzsche na tradição de pensamento que compreendeu a filosofia como uma forma de terapia. Iniciada por Sócrates, mantida até certo ponto por Aristóteles e particularmente desenvolvida pelas escolas helenistas, esta tradição viria mais tarde a ser novamente recuperada por Wittgenstein. A tese defende que Nietzsche pode correctamente ser inserido nesta tradição, ainda que esta inserção não seja isenta de consequências para a própria tradição em questão. Aquilo que torna Nietzsche particularmente interessante neste contexto é, com efeito, precisamente o facto de, se por um lado Nietzsche também parece usar a filosofia como um meio de terapia e, portanto, ter uma concepção terapêutica da filosofia, por outro lado é também extraordinariamente crítico desta mesma tradição e, mais genericamente ainda, de toda e qualquer tentativa – seja ela filosófica, moral ou religiosa – de curar a humanidade. Tal como analisamos em detalhe ao longo deste estudo, Nietzsche chega mesmo ao ponto de apontar precisamente todas as tentativas sucessivas de curar o homem como o cerne daquilo que diagnostica como a doença da cultura ocidental. Através de uma análise cuidada do diagnóstico nietzschiano, bem como das suas noções de doença, de saúde e, em particular, de *grande saúde*, procuramos mostrar como a “terapia” nietzschiana implicará, paradoxalmente, uma terapia da própria terapia, de tal forma que a sua inserção nesta tradição de pensamento significará, simultaneamente, a sua própria auto-supressão. Tendo Nietzsche como ponto de partida, a presente investigação conduzirá, assim, a um questionamento crítico genérico das próprias premissas e condições de possibilidade de uma filosofia – e, na verdade, de toda e qualquer prática, seja ela filosófica, moral, religiosa, ou mesmo clínica – que se entenda a si própria como uma forma de terapia.

ABSTRACT

The current thesis presents a thorough analysis of what one could call Nietzsche's medical-philosophical thought, following two fundamental guiding paths. On the one hand, Nietzsche's conception of the "great health", which, despite its meager appearance in Nietzsche's published work, seems to occupy a prominent role in the global context of his thought. In effect, the "great health" always occurs in contexts of high relevance for his philosophical project (always in connection with his "new ideal") and in clear association with key figures of his work (such as the "free spirits" and Zarathustra) or even, though indirectly, with himself, which allows us to guess the importance and centrality Nietzsche conferred to it. On the other hand, Nietzsche's thought on the *great health* and, in general, his whole "medical philosophy" can not be separated from the global context of a diagnosis of sickness in western culture and the consequent project of its rehabilitation or cure. For this reason, we try to insert Nietzsche in the tradition of thought that understood philosophy as a kind of therapy. Starting already with Socrates, this tradition remains to a certain extent in Aristotle, is mostly developed and popularized by the Hellenistic schools, and is later famously recovered by Wittgenstein. The thesis argues that Nietzsche can correctly be included in this tradition, even if this inclusion is not without consequences for the tradition itself. What makes Nietzsche particularly interesting in this context is precisely that, if on the one hand he also seems to use philosophy as a means to therapy and thus to have some "therapeutic" conception of philosophy, on the other hand he is also extremely critical of this tradition and, even more broadly, of any attempt – be it philosophical, moral or religious – to heal mankind. As the dissertation thoroughly elucidates, Nietzsche goes so far as to point out precisely those therapies as the kernel of what he diagnoses as the sickness of western culture. Through an analysis of Nietzsche's diagnosis, his conceptions of sickness, health and especially the *great health*, we argue that Nietzsche's "therapy" will paradoxically imply a therapy of therapy itself, so that his inclusion in this tradition will simultaneously mean its own self-suppression. Having Nietzsche as a starting point, the current research should thus lead to a general critical questioning of the premises and conditions of possibility of a philosophy – and, in fact, of any practice, be it philosophical, moral, religious or even clinical – that understands itself as a form of therapy.

.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche, Saúde, Doença, Grande Saúde, Terapia, Cultura, Nihilismo, Decadência, Moral, Epicurismo, Estoicismo, Cristianismo.

KEYWORDS: Nietzsche, Health, Sickness, Great Health, Therapy, Culture, Nihilism, Decadence, Morality, Epicureanism, Stoicism, Christianity.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	1
1. NIETZSCHE E A TERAPIA DA CULTURA	19
1.1. O Filósofo como Médico da Cultura	22
1.1.1. Uma Nova “Tarefa” para a Filosofia	24
1.1.2. Os Novos Filósofos	30
1.1.3. Sócrates como Precursor	36
1.2. A Cultura como Paciente	38
1.2.1. A Cultura como Problema	38
1.2.2. A Terapia da Cultura	51
1.3. A Prática do Diagnóstico	60
1.3.1. A Genealogia	60
1.3.2. A Fisiologia	72
2. O DIAGNÓSTICO	83
2.1. Genealogia de uma Doença	84
2.1.1. O Homem como o Animal Doente	84
2.1.2. A Moralização do Homem	96
2.1.3. A Religião da Decadência	112
2.1.4. Uma Cultura Ascética	128
2.2. A Psicologia da Doença	146
2.2.1. O Problema do Sofrimento	147
2.2.2. O Ascetismo como Terapia	166
2.2.2.1. As Terapias Filosóficas: o Estoicismo e o Epicurismo	167
2.2.2.2. A Terapia Religiosa: o Cristianismo	184
2.2.3. Para uma Terapia da Terapia	204
3. PARA UMA GRANDE SAÚDE	218
3.1. A Transvaloração Nietzscheana do Conceito de Saúde	219
3.1.1. O Carácter Indefinível da Saúde	221
3.1.2. A Saúde de uma Vontade de Poder	226
3.1.2.1. O Primado da Saúde do Corpo	232
3.1.2.2. O Equilíbrio do Desequilíbrio	234
3.1.2.3. A Dissolução da Antinomia entre Saúde e Doença	236
3.1.3. Um Novo Critério de Saúde	238

3.2. A Grande Saúde	245
3.2.1. A “Grande Saúde” na Obra de Nietzsche	251
3.2.1.1. Prefácio a <i>Humano Demasiado Humano</i>	253
3.2.1.2. <i>A Gaia Ciência</i>	262
3.2.1.3. <i>Para a Genealogia da Moral</i>	276
3.2.1.4. <i>Ecce Homo</i>	287
3.2.2. Nietzsche e a <i>Grande Saúde</i>	298
3.2.2.1. Nietzsche vs Sócrates	301
3.2.2.2. <i>Grande Saúde</i> e Filosofia	311
3.2.3. <i>Grande Saúde</i> e Terapia	325
CONCLUSÃO	335
BIBLIOGRAFIA	347

LISTA DE ABREVIATURAS

Nietzsche

Todas as referências a obras de Nietzsche são feitas a partir das seguintes edições:

- KSA** NIETZSCHE, Friedrich, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, 15 Bände, ed. G. COLLI & M. MONTINARI, München/ Berlin/ New York, Walter de Gruyter, 1980.
- KGW** NIETZSCHE, Friedrich, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, ed. G. COLLI, M. MONTINARI, W. MÜLLER-LAUTER & K. PESTALOZZI, Berlin/ New York, 1967ss.
- KSB** NIETZSCHE, Friedrich, *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe*, 8 Bände, ed. G. COLLI & M. MONTINARI, München/ Berlin/ New York, Walter de Gruyter, 1986.

As referências são feitas de acordo com a lista de abreviaturas abaixo indicada, seguidas pelo número do capítulo ou ensaio (se existente) e aforismo (ex.: FW, 382 ou GM, III, 24). No caso em que os capítulos são intitulados, a referência é dada na sua forma alemã abreviada (ex. EH, Schicksal, 1), com exceção para *Assim Falava Zaratustra*, cuja referência é dada na sua forma completa (ex.: Z, Von alten und neuen Tafeln, 13). Os fragmentos póstumos são referidos através do número do fragmento, seguido pelos números do volume e da página na KSA (ex.: NL 2[97], KSA 12.108).

- A** *Der Antichrist / O Anticristo*
- EH** *Ecce Homo*
- FW** *Die fröhliche Wissenschaft / A Gaia Ciência*
- GD** *Götzen-Dämmerung / O Crepúsculo dos Ídolos*
- GM** *Zur Genealogie der Moral / Para a Genealogia da Moral*
- GT** *Die Geburt der Tragödie / O Nascimento da Tragédia*
- HW** *Homers Wettkampf / A Disputa de Homero*
- JGB** *Jenseits von Gut und Böse / Para Além do Bem e do Mal*
- M** *Morgenröthe / Aurora*
- MA I** *Menschliches, Allzumenschliches I / Humano demasiado Humano I*
- MA II** *Menschliches, Allzumenschliches II / Humano demasiado Humano II*
- NW** *Nietzsche contra Wagner*
- PTG** *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen / A Filosofia na Era Trágica dos Gregos*
- UB** *Unzeitgemässe Betrachtungen / Considerações Intempestivas*

VM	(MA II) <i>Vermischte Meinungen und Sprüche / Miscelânea de Opiniões e Sentenças</i>
WA	<i>Der Fall Wagner / O Caso Wagner</i>
WL	<i>Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne / Acerca da Verdade e da Mentira no Sentido Extramoral</i>
WS	(MA II) <i>Der Wanderer und sein Schatten / O Viandante e a sua Sombra</i>
Z	<i>Also Sprach Zarathustra / Assim falava Zaratustra</i>

Outros Autores

As referências a outras obras e autores são feitas de acordo com a seguinte lista de abreviaturas e a partir das seguintes edições:

CL	SÉNECA, <i>Cartas a Lucílio</i> , trad. J. A. Segurado e Campos, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.
Disc	EPICTETO, <i>Arrian's Discourses of Epictetus [Os Discursos de Epicteto]</i> , trad. P. E. Matheson, in: W. J. OATES (ed.), <i>The Stoic and Epicurean Philosophers. The Complete Extant Writings of Epicurus, Epictetus, Lucretius, Marcus Aurelius</i> , New York, Random House, 1940, pp. 223-457.
DL	DIOGENES LAERTIUS, <i>Lives of Eminent Philosophers [Vidas dos Filósofos Eminentes]</i> , 2 vol., trad. R. D. Hicks, The Loeb Classical Library, London, Heinemann, 1925.
DP	EPICURO, <i>Principal Doctrines [Doutrinas Principais]</i> , trad. C. Bailey, in: C. BAILEY (ed.), <i>Epicurus: The Extant Remains</i> , Hildelsheim, Georg Olms Verlag, 1989, pp. 95-105.
EN	ARISTÓTELES, <i>Ética a Nicómaco</i> , trad. A. C. Caeiro, Lisboa, Quetzal, 2004.
Fin	CÍCERO, <i>De Finibus Bonorum et Malorum</i> , trad. (inglesa) H. Rackham, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1914.
Fr	EPICURO, <i>Fragments [Fragmentos]</i> , trad. C. Bailey, in: C. BAILEY (ed.), <i>Epicurus: The Extant Remains</i> , Hildelsheim, Georg Olms Verlag, 1989, pp. 107-139.
Man	EPICTETO, <i>The Manual of Epictetus [O Manual de Epicteto]</i> , trad. P. E. Matheson, in: W. J. OATES (ed.), <i>The Stoic and Epicurean Philosophers. The Complete Extant Writings of Epicurus, Epictetus, Lucretius, Marcus Aurelius</i> , New York, Random House, 1940, pp. 468-484.

- Men** EPICURO, *Epicurus to Menoeceus [Carta a Menoceu]*, trad. C. Bailey, in: C. BAILEY (ed.), *Epicurus: The Extant Remains*, Hildelsheim, Georg Olms Verlag, 1989, pp. 83-93.
- P** MARCO AURÉLIO, *Pensamentos*, trad. J. Maia, Lisboa, Biblioteca Editores Independentes/ Relógio D'Água, 2008.
- Rer Nat** LUCRÉCIO, *On the Nature of Things – De Rerum Natura [Da Natureza das Coisas]*, trad. P. E. Matheson, in: W. J. OATES (ed.), *The Stoic and Epicurean Philosophers. The Complete Extant Writings of Epicurus, Epictetus, Lucretius, Marcus Aurelius*, New York, Random House, 1940, pp. 69-219.
- SV** EPICURO, *Fragments. Vatican Collection [Fragmentos. Sentenças Vaticanas]*, trad. C. Bailey, in: C. BAILEY (ed.), *Epicurus: The Extant Remains*, Hildelsheim, Georg Olms Verlag, 1989, pp. 107-119.
- TD** CÍCERO, *Tusculan Disputations [Disputas Tusculanas]*, trad. J. E. King, The Loeb Classical Library, London, Heinemann, 1927.
- TLP** WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus [Tratado Lógico-Filosófico]*, ed. W. VOSSENKUHL, Berlin, Akademie Verlag, 2001.
- UK** FREUD, S., *Das Unbehagen in der Kultur [O Mal-Estar na Civilização]*, in: A. FREUD & I. GRUBRICH-SIMITIS (eds.), *Werkausgabe in zwei Bänden, Band 2: Anwendungen der Psychoanalyse*, Frankfurt am Main, Fischer, 2006, pp. 367-424.
- VB** SÉNECA, *De Vita Beata – De la felicidad [Da Felicidade]*, trad. P. F. Navarrete, in: SÉNECA, *Tratados Morales*, ed. P. R. SANTIDRIÁN, Madrid, Espasa, Colección Austral, 2005, pp. 75-107.
- WWV I** SCHOPENHAUER, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung. Erster Band [O Mundo como Vontade e Representação I]*, in: SCHOPENHAUER, A., *Sämtliche Werke, Zweiter Band*, ed. A. HÜBSCHER, 7 Bände, Wiesbaden, Brockhaus, 1946-1950.
- WWV II** SCHOPENHAUER, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung. Zweiter Band [O Mundo como Vontade e Representação II]*, in: SCHOPENHAUER, A., *Sämtliche Werke, Dritter Band*, ed. A. HÜBSCHER, 7 Bände, Wiesbaden, Brockhaus, 1946-1950.
- ZI** FREUD, S., *Die Zukunft einer Illusion [O Futuro de uma Ilusão]*, in: A. FREUD & I. GRUBRICH-SIMITIS (eds.), *Werkausgabe in zwei Bänden, Band 2: Anwendungen der Psychoanalyse*, Frankfurt am Main, Fischer, 2006, pp. 329-366.

NOTA SOBRE AS TRADUÇÕES

Todas as traduções foram feitas a partir das edições acima indicadas. As traduções do inglês, francês ou alemão são da nossa inteira responsabilidade. Traduções disponíveis em português foram consultadas, mas não utilizadas. Para os autores gregos e latinos utilizámos as traduções portuguesas existentes ou as edições inglesas ou espanholas acima assinaladas. Optámos por traduzir para português todas as citações incluídas no corpo do texto, deixando no original as citações em nota de rodapé. Os textos gregos ou latinos citados no corpo do texto para os quais não existe uma tradução portuguesa foram traduzidos a partir das edições inglesas ou espanholas utilizadas, sendo conservadas em inglês (ou português, quando existente) nas notas de rodapé.

Vou falar da maior doença dos H<omens> e quero mostrar que ela surgiu do combate a outras doenças: que o aparente remédio produziu com o tempo algo pior do que aquilo que através dele deveria ter sido eliminado.

Nietzsche, NL 4[318], KSA 9.179

.

INTRODUÇÃO

O presente estudo pretende apresentar uma análise aprofundada daquilo a que podemos chamar o pensamento médico-filosófico de Nietzsche, seguindo, para tal, dois fios condutores fundamentais. Em primeiro lugar, a noção nietzschiana de “grande saúde”, que, apesar de muitas vezes mencionada na literatura secundária sobre Nietzsche, nos parece carecer ainda de um estudo compreensivo e aprofundado. Se é verdade que a expressão aparece muito poucas vezes na obra publicada de Nietzsche (a expressão conta apenas com cinco aparições ao longo de toda a obra, sendo que uma pertence ao espólio¹), tanto os contextos em que Nietzsche a introduz (sempre em ligação com o seu “novo ideal”), como a associação que faz dela a figuras-chave do seu pensamento (como sejam Zarathustra ou os espíritos livres), ou até mesmo, ainda que indirectamente, a si próprio, deixam entrever a importância e a centralidade que esta terá ocupado no contexto global do seu pensamento, importância e centralidade estas que, no entanto, tendem a passar despercebidas ou a não merecer a devida atenção por parte da maior parte dos comentadores. Muitas questões relacionadas com a grande saúde – em particular, precisamente, o seu papel e significado no contexto global da filosofia nietzschiana, bem como a sua aparente associação aos novos filósofos e a importância filosófica que lhe é concedida – permanecem, assim, até hoje sem resposta.

Em segundo lugar, e porque consideramos que o pensamento nietzschiano sobre a grande saúde e, em geral, toda a sua “filosofia médica”², não podem ser separados do contexto global de um diagnóstico da cultura ocidental como doente e, consequentemente, do projecto englobante da sua reabilitação ou cura, procuraremos inserir Nietzsche na tradição de pensamento que compreendeu a filosofia como uma forma de terapia. Uma tal inserção parece justificar-se por vários motivos, que

¹ Cf. MA I, Vorrede, 4; FW, 382; GM, II, 24; EH, Z, 2; NL 2[97], KSA 12.108.

² Cf. CHERLONNEIX (2002: 9)

procuraremos clarificar ao longo do presente trabalho. Em primeiro lugar, destaca-se o uso recorrente e não arbitrário que Nietzsche faz, tal como todas as escolas pertencentes a esta tradição, de um vocabulário claramente tomado de empréstimo da medicina – termos como ‘saúde’, ‘saudável’, ‘doença’, ‘doente’, ‘cura’, ‘tratamento’, ‘médico(s)’, ‘arte de cura’, ‘medicamento(s)’, ‘meios terapêuticos’, ‘analgésico(s)’, entre outros, são recorrentes em todas as suas obras –, bem como a sua utilização do par saúde/ doença (e respectivos derivados) como instrumento de análise, avaliação e diagnóstico para praticamente todos os fenómenos com que lida ao longo de toda a sua vida produtiva. Em segundo lugar, à semelhança do que fizeram Epicuro, Epicteto ou Séneca, também Nietzsche se terá visto a si próprio como um médico (ou, mais concretamente, como um “médico da cultura”) e aspirado por novos “médicos filosóficos”, que pudessem dar continuidade ao seu projecto e completar a sua tarefa. Por último, mas de forma mais fundamental ainda, é nossa convicção que no núcleo do projecto filosófico de Nietzsche e, muito em particular, da sua famosa transvaloração de todos os valores, se encontra uma preocupação, justamente, terapêutica, na medida em que a sua motivação e objectivo fundamentais podem ser descritos como a recondução de uma cultura que se diagnostica como niilista e decadente a um estado de saúde e florescimento.

A relação de Nietzsche com os restantes terapeutas e, na verdade, com a própria ideia de terapia, não é, porém, pacífica ou harmoniosa, o que torna a inserção de Nietzsche nesta tradição de pensamento problemática, mas, ao mesmo tempo e por isso mesmo, especialmente relevante e pertinente. Com efeito, aquilo que torna Nietzsche particularmente interessante neste contexto é precisamente o facto de, se por um lado Nietzsche também parece usar a filosofia como um meio de terapia e, portanto, ter uma concepção terapêutica da filosofia, por outro lado é também extraordinariamente crítico desta mesma tradição e, mais genericamente ainda, de toda e qualquer tentativa – seja ela filosófica, moral ou religiosa – de curar a humanidade. Na verdade, e como teremos oportunidade de analisar em detalhe, Nietzsche chega mesmo ao ponto de apontar precisamente todas as tentativas sucessivas de curar o homem como o cerne daquilo que diagnostica como a doença da cultura ocidental. Através de uma análise cuidada do diagnóstico nietzschiano, bem

como das suas noções de doença, de saúde e, em particular, de grande saúde, procuraremos mostrar como a “terapia” nietzschiana implicará, paradoxalmente, uma terapia da própria terapia, de tal forma que a sua inserção nesta tradição de pensamento poderá significar, simultaneamente, a sua própria destruição. Tendo Nietzsche como ponto de partida, a presente investigação conduzirá, assim, a um questionamento crítico genérico das próprias premissas e condições de possibilidade de uma filosofia – e, na verdade, de toda e qualquer prática, seja ela filosófica, moral, religiosa, ou mesmo clínica – que se entenda a si própria como uma forma de terapia.

Contextualização Histórica: A Filosofia como Terapia

A compreensão da filosofia como terapia é quase tão antiga como a própria filosofia ocidental. Tendo sido iniciada, ainda que de forma algo indirecta e incipiente, pelo Sócrates platónico, continuada até certo ponto por Aristóteles e particularmente protagonizada e popularizada pelas escolas helenistas, com especial relevo entre os estóicos, os cépticos e os epicuristas, esta compreensão da filosofia dominou e caracterizou a tradição do pensamento ocidental até meados do século VI d.C., altura em que, por influência da Igreja Católica e devido à sua natureza pagã, terá sido ordenado o encerramento de todas as escolas de filosofia. A filosofia terá, então, perdido a sua função terapêutica, devido à competição com um adversário mais forte, passando, assim, o seu testemunho à religião cristã. Ao longo dos vários séculos que precederam o cristianismo, porém, não foi nem o platonismo nem o aristotelismo que dominaram a filosofia, mas precisamente o helenismo ou esse impulso filosófico que compreendeu a filosofia como, primária e essencialmente, uma forma de terapia.

Esta é uma interpretação que encontra suporte nos estudos de vários autores, entre os quais se destaca, muito em particular, Michel Foucault.³ No curso que deu no Collège de France em 1981-82, com o título *Hermenêutica do Sujeito*, bem como no terceiro volume da sua *História da Sexualidade*, Foucault mostra, com efeito, como na base da origem e desenvolvimento daquilo que hoje reconhecemos como filosofia

³ Cf. também, em particular, as importantíssimas obras de HADOT (1981, 1995, 2002), que apresentam já muitas das ideias que, neste contexto, Foucault viria a desenvolver.

ocidental esteve um imperativo, não de ordem epistemológica ou gnosiológica, mas sim de ordem ética, quer dizer, um imperativo que não ordenava ao conhecimento, mas sim àquilo a que Foucault chama “cuidado de si” (*souci de soi*)⁴. É, portanto, no contexto desta preocupação mais abrangente e fundamental por um “cuidado de si” (*epimeleia heauton/ cura sui*) que, segundo o autor, deve ser compreendido o preceito delfico “conhece-te a ti mesmo” (*gnōthi seauton*), tradicionalmente associado a Sócrates e, portanto, ao começo da filosofia.⁵ Segundo Foucault, este não surge senão “como uma das formas, como uma das consequências, como uma espécie de aplicação concreta, precisa e particular da regra geral: é preciso que te ocupes de ti mesmo, é preciso que não te esqueças de ti mesmo, é preciso que tomes cuidado de ti mesmo”⁶.

Esta noção de “cuidado de si” é, naturalmente, uma noção complexa e abrangente, cujos múltiplos sentidos e significados foram evoluindo ao longo da história do pensamento, desde Sócrates até ao próprio cristianismo, que, segundo Foucault, mantém a mesma base de sustentação e motivação.⁷ Entre estes múltiplos sentidos e significados encontra-se, precisamente, o de cuidado no sentido de tratamento, cura, ou terapia, sentido que, segundo Foucault, se vai intensificando e apropriando cada vez mais da noção de “cuidado de si”, atingindo o seu auge no período helenista e romano, em especial nos primeiros dois séculos da era cristã.⁸

O que essencialmente sucede nesta época, a que Foucault chama “idade dourada”⁹ do cuidado de si, é uma generalização e expansão maciça do preceito, quer em termos quantitativos, quer em termos do seu tempo de aplicação. Em primeiro lugar, o imperativo para um cuidado de si deixa de estar restrito apenas a uma elite (como, por exemplo, os jovens aristocratas destinados ao governo da cidade, em *Alcibíades*, de Platão), para passar a abranger, como um dever, todo e qualquer cidadão, independentemente do género, estatuto ou profissão. Em segundo lugar, o cuidado de si deixa de ser uma tarefa, por assim dizer, momentânea, a ter lugar nos

⁴ Sobre a noção de cuidado de si cf. em especial FOUCAULT (1984b, 2001a).

⁵ Cf. FOUCAULT (2001a: 4 ss.).

⁶ FOUCAULT (2001a: 6).

⁷ Cf. FOUCAULT (2001a: 11-12). Sobre os múltiplos sentidos e significados do “cuidado de si” cf. FOUCAULT (2001a: 82-83).

⁸ Cf. FOUCAULT (2001a: 58-59).

⁹ Cf. FOUCAULT (2001a: 79).

anos de juventude, como uma espécie de preparação, educação ou propedêutica para a vida adulta (tal como, uma vez mais, na mesma obra de Platão), para se estender à vida inteira, como forma de vida, sem limite de tempo, fase ou idade.¹⁰ Por último, e precisamente porque se alastra à vida inteira como um fim em si mesmo, o cuidado de si assume ou intensifica funções que já lhe eram imanentes, mas que só agora são plenamente desenvolvidas, entre as quais Foucault destaca uma função crítica (é preciso que o indivíduo se livre de todo o tipo de opiniões falsas e maus hábitos, que “desaprenda” tudo o que adquiriu de errado por parte dos pais, da educação, de maus mestres, da cultura, etc.), uma função de luta (o cuidado de si, enquanto tarefa de uma vida, é um combate, uma luta permanente, com diferentes adversários ou inimigos a surgir a qualquer momento, sem nunca se poder declarar uma vitória definitiva) e, muito em particular, uma função curativa ou terapêutica (o indivíduo deve reconhecer a sua condição de base como essencialmente debilitada e recorrer a um filósofo não como a um simples sábio ou pedagogo, mas como a um verdadeiro médico ou terapeuta, do qual dependerá a sua reabilitação e cura).¹¹

Note-se que a noção de terapia (*therapeia*) é, ela própria, uma noção complexa e equívoca, abrangendo, na sua origem, pelo menos três significados distintos: o de cuidar de algo em geral, o de servir alguém e, por último, o de tratar de uma doença.¹² Os três significados estão, na verdade, intimamente relacionados, ainda que tenha sido essencialmente o terceiro aquele que veio a prevalecer. É também no sentido desta última acepção do termo que a sua utilização evolui na história clássica da filosofia, especialmente a partir das escolas helenistas, sendo portanto essencialmente para este sentido da palavra que remetemos no presente trabalho e sobre o qual nos pretendemos, agora, debruçar. Porque são as escolas helenistas que representam, de facto, a “época dourada”, não só do “cuidado de si”, mas principalmente da

¹⁰ Cf. por exemplo Men, 122: “Let no one when young delay to study philosophy, nor when he is old grow weary of his study. For no one can come too early or too late to secure the health of his soul. And the man who says that the age for philosophy has either not yet come or has gone by is like the man who says that the age for happiness is not yet come to him, or has passed away.”

¹¹ Cf. FOUCAULT (1989: 149-155) e (2001a: 79-103). Para a análise foucaultiana do diálogo *Alcibiades*, de Platão, onde segundo Foucault o próprio cuidado de si é tematizado e analisado, tal como compreendido no período socrático-platónico, cf. FOUCAULT (2001a: 32-78).

¹² Cf. a entrada “Therapie” no *Historisches Wörterbuch der Philosophie*.

compreensão da filosofia como uma forma de terapia, será nelas que nos concentraremos para a determinação e delimitação daquilo que neste estudo se entende por “filosofia como terapia”. Mais concretamente ainda, e porque se trata aqui apenas de fornecer uma visão geral e introdutória da concepção terapêutica da filosofia que dominou esta época e se tornou tradicional, tomaremos como base apenas aquelas que foram, indubitavelmente, as duas escolas mais importantes e influentes deste período, nomeadamente, o estoicismo e o epicurismo.

De facto, se os primeiros indícios de uma compreensão terapêutica da filosofia podem, conforme já referido, ser encontrados já em Sócrates ou Platão – é a Platão que se deve a primeira equiparação do filósofo a uma espécie de médico ou terapeuta da alma¹³ –, é apenas com as escolas do período helenista que a filosofia é, pela primeira vez, directa e explicitamente apresentada como terapia. Uma tal auto-caracterização surge, naturalmente, por analogia, repetidamente expressa por vários autores destas escolas, mas tornada particularmente famosa nas palavras de Epicuro:

Vã é a palavra do filósofo pela qual nenhum sofrimento humano seja curado. Pois tal como não há qualquer proveito na medicina se ela não expulsar as doenças do corpo, também não haverá qualquer proveito na filosofia se esta não expulsar o sofrimento da alma.¹⁴

Quer dizer, tal como existe uma técnica dedicada à saúde do corpo, cujo objectivo será livrá-lo de todo o tipo de doenças, dores ou padecimentos e mantê-lo num estado saudável, pressupõe-se que tenha de haver também uma técnica dedicada à saúde da alma, igualmente capaz de a curar de todas as suas doenças e sofrimentos e de a manter num estado de saúde. Este estado de saúde da alma é, coerentemente, definido de forma negativa, como a ausência de qualquer tipo de sofrimento, tormento, perturbação, ansiedade ou paixão da alma (*ataraxia*, para Epicuro; *apatheia*, para os estóicos) e, portanto, em ambos os casos a motivação e finalidade da terapia da alma será a eliminação ou, pelo menos, significativa redução de todo o tipo de sofrimento, dor ou perturbação da alma.

¹³ Cf. em particular os diálogos platónicos *Crátilo* (440c), *Laques* (186a), *Cármides* (155b ss) e *Sofista* (226a ss).

¹⁴ Fr. 54. Cf. também Disc, III, XXIII: “The philosopher’s school, sirs, is a physician’s consulting-room.”

Que a técnica capaz de desenvolver uma terapia desta natureza e promover a saúde da alma seja a filosofia, decorre, por sua vez, da natureza das doenças e sofrimentos em causa e, muito em particular, da sua dependência de uma determinada relação de conhecimento (ou melhor, de falta dele) relativamente àquilo que está em causa na vida humana e daquilo que é necessário para a tornar completa ou realizada, isto é, feliz.¹⁵ A formulação do problema deve-se a Aristóteles e, em termos simples, pode ser colocado da seguinte forma: todos os seres humanos aspiram à felicidade, mas estão, na grande maioria dos casos, tão longe quanto possível de a alcançar. Neste sentido, e seguindo uma metáfora de Aristóteles, o indivíduo é algo semelhante a um arqueiro que constantemente falha o seu alvo, sendo esta constante incapacidade de acertar no seu alvo, de atingir o fim para o qual implicitamente tende, por sua vez, a fonte de todo o sofrimento humano.¹⁶

Ora, para qualquer uma das escolas deste período – tal como, aliás, já para Aristóteles (e mesmo para Platão) –, a razão pela qual o indivíduo constantemente falha o seu alvo ou é incapaz de atingir a felicidade é a sua ignorância relativamente àquilo que constitui o bem humano e, consequentemente, a felicidade.¹⁷ Como consequência, o indivíduo tende a perseguir bens de uma forma algo caótica e arbitrária, isto é, a saltar de finalidade em finalidade, sem ter um fim último em vista, ou a desejar muitas coisas dos mais variados tipos, sem relação entre elas nem conexão com o todo, geralmente seguindo aquilo que toda a gente faz e toda a gente quer ou aquilo que a sociedade valoriza como bom e desejável. Numa palavra, as pessoas tendem a ter juízos falsos acerca daquilo que é bom e desejável e, consequentemente, relativamente àquilo que constitui a felicidade.¹⁸ Ora, de acordo com estas escolas, não só essas coisas que os indivíduos geralmente valorizam não

¹⁵ Para estas escolas, o problema fundamental da existência humana pode ser descrito como o problema da felicidade (*eudaimonia*), ou melhor, da dificuldade em alcançá-la, razão pela qual são muitas vezes denominadas de escolas eudaimonistas.

¹⁶ Cf. EN, I. Para a analogia do arqueiro e do alvo, cf. 1094a25-30.

¹⁷ Cf. por exemplo EN, 1095a14-28.

¹⁸ Cf. por exemplo CL, 118, 7: „Toda a gente é infelizmente confundida pela ignorância da verdade. Enganada pela opinião vulgar, procurando como se fossem bens certas coisas que, depois de muito penar para as conseguir, verifica serem nocivas, inúteis ou inferiores ao que esperava. A maior parte das pessoas sente admiração por coisas que só ao fim de algum tempo se revelam ilusórias; e assim é que o vulgo toma por bom o que apenas parece grande.”

conduzem à felicidade, como também, regra geral, constituem ainda fontes extra de sofrimento, ansiedade, medo e semelhantes doenças ou “paixões da alma”. Como exemplos, estas escolas nomeiam a fama, a riqueza, o poder, a honra, o prazer, o amor, ou até mesmo a saúde e a vida, no caso dos estóicos, nenhuma delas constituindo, portanto, um bem em sentido estrito. Uma vez que o indivíduo não tem qualquer poder ou controlo sobre nenhuma destas coisas e nenhuma delas é capaz de oferecer uma satisfação final ou completa, o indivíduo que as persegue sofrerá inevitavelmente e inevitavelmente falhará o alcance da sua felicidade. Nas palavras do estóico tardio Sêneca,

Todos os homens, irmão Galião, querem ser felizes. Mas andam às cegas, quando se trata de encontrar aquilo que faz feliz a vida. Não é fácil, portanto, conseguir a felicidade, pois, com quanto mais empenho alguém a procura mais se afasta dela, se se tiver enganado no caminho. A mesma velocidade é causa de maior afastamento, se o caminho for em sentido contrário.¹⁹

Estamos agora em condições de perceber por que razão estas escolas consideraram que a filosofia seria a única técnica capaz de proporcionar uma verdadeira terapia da alma: se as doenças da alma são causadas por uma ignorância essencial relativamente àquilo que está em causa na vida humana e por falsos juízos relativamente ao que constitui o bem humano, a filosofia é, por sua vez, concebida como o único campo de saber capaz de tomar a própria existência humana como objecto, de compreender a sua natureza, definir o bem que lhe é próprio e determinar o melhor caminho para o alcançar. Por ter a racionalidade, a reflexão e argumentos justificados como instrumentos, acredita-se também que a filosofia é a única prática capaz de convencer os indivíduos dos seus erros e de substituir a sua ignorância por um conhecimento verdadeiro, bem como os seus falsos juízos pelos juízos correctos, libertando-o assim das doenças da sua alma e assegurando-lhe uma vida feliz, uma vez que de acordo com estas escolas a felicidade em nada depende de circunstâncias externas, mas única e exclusivamente de uma modificação interna ao próprio indivíduo.²⁰ Estas escolas são claramente marcadas por um significativo optimismo e,

¹⁹ VB, I.

²⁰ NUSSBAUM (1994a: 5-6) acentua com particular veemência este aspecto e critica, nas análises de Foucault, o facto de este não ter reconhecido a especificidade da filosofia entre as outras técnicas de

poderíamos dizer, alguma ingenuidade quanto ao sucesso das suas terapias: tal como Platão, todos estes filósofos acreditam que só se age mal por ignorância e, portanto, que a partir do momento em que um juízo se prove falso, o indivíduo imediatamente o substituirá pelo correcto e agirá em conformidade:

(...) por que razão nos zangamos, então, com a multidão? São assaltantes e ladrões, podeis dizer. Mas o que quereis dizer com assaltantes e ladrões? Eles estão enganados relativamente ao bem e ao mal. Será que nos devemos, então, zangar com eles ou ter pena deles? Mostrai-lhes o seu erro e vereis como desistem dos seus erros.²¹

Esta convicção da dependência da acção relativamente ao conhecimento não é, evidentemente, nova na filosofia, nem tão pouco a ideia de que é à filosofia que compete o esclarecimento dos indivíduos, a denúncia das suas falsas opiniões ou juízos, a substituição da ignorância ou opinião comum por um conhecimento verdadeiro. O que é novo nas escolas do período helenista é a sua convicção de que esta ignorância relativamente ao que está em causa na vida é o problema da existência humana e, por consequência, o problema filosófico *par excellence*. Por outras palavras, estas escolas compreenderam o carácter absolutamente distintivo e premente das inquietações humanas face a qualquer outro problema e a potencialidade de a lógica e a racionalidade serem utilizadas como armas defensivas e instrumentos terapêuticos contra o sofrimento. Acreditou-se, portanto, que havia algo de mais urgente a resolver antes da dedicação a toda e qualquer especulação não directamente ligada ao problema da existência humana, pelo que questões eventualmente tidas como mais propriamente filosóficas farão sentido e terão o seu valor, mas nunca antes de se ter o problema da vida (mais propriamente, da *boa* vida ou felicidade) resolvido. Por este motivo, estas escolas consideraram que a reflexão sobre a existência humana e a procura de uma solução ou cura para o seu sofrimento deveriam ser não apenas uma

cuidado ou criação de si – outras “artes da vida” –, como as da religião ou de outros movimentos mágicos/ supersticiosos, nomeadamente, o facto de os filósofos deste período estarem profundamente convictos de que só a filosofia, pelo seu compromisso com a verdade e a sua utilização de argumentos racionais válidos, lógicos e coerentes, é a única “arte da vida” verdadeiramente válida e eficaz. Sobre este tema cf. em particular NUSSBAUM (1994a: 13-47).

²¹ Disc, I, XVIII.

prioridade na filosofia, mas o próprio objecto de toda e qualquer investigação filosófica.²²

Estas escolas diferirão, naturalmente, na determinação da natureza humana e do bem que lhe é próprio e, portanto, também no tipo de terapias que propõem. Mais do que analisar as diferenças entre elas, porém, interessa-nos aqui delimitar aquilo que elas têm em comum, a fim de extrair as características fundamentais desta tradição de pensamento e determinar o seu pano de fundo genérico, eventualmente reconhecível (ou não) em filosofias posteriores.²³ Assim, a sua característica mais óbvia e saliente é o facto de terem como ponto de partida e motivação fundamental para as suas filosofias o diagnóstico de uma determinada doença genérica entre os seres humanos. Em segundo lugar, estas escolas têm também um claro ideal de saúde que orienta e determina a natureza das suas terapias. Em terceiro lugar, a finalidade das suas filosofias é curar esta doença ou atingir este ideal de saúde, por sua vez correspondente à sua determinação da natureza humana. Por último, mas não menos importante, pelas suas características intrínsecas a filosofia é considerada o meio mais adequado (senão mesmo o único) para atingir este fim.

É importante sublinhar que esta compreensão da filosofia se manteve dominante até à Idade Média, sendo provável, conforme já referido, que esta só tenha vindo a perder o seu papel terapêutico devido à impossibilidade de competição com uma terapia muito mais forte e abrangente, nomeadamente, a terapia religiosa. Por outras palavras, perante a emergência do cristianismo e o poder crescente da sua terapia, a terapia filosófica ter-se-á, por assim dizer, tornado supérflua e acabado por desvanecer. Saliente-se, porém, que com o cristianismo a noção de terapia não desaparece do Ocidente; com a sua transferência da filosofia para a religião, ela é

²² Cf. por exemplo CL, 117, 21-25: “Diz-me o que eu devo evitar, o que devo procurar, quais os estudos que darão forças às debilidades do meu espírito, de que modo poderei repelir para longe os impulsos que se me atravessam na frente e tentam arrastar-me, de que modo poderei fazer frente a tantos males, de que modo poderei obviar às desgraças que se abaterem sobre mim, ou àquelas em que eu próprio me deixei cair. (...) São estes, caro Lucílio, os problemas em que devemos meditar para robustecer o nosso espírito. Nisto consiste a «sabedoria», nisto o «ser sábio», e não em desperdiçar inúteis subtilezas com problemas ociosos e fúteis. (...)” Cf. também CL, 111, 4-5.

²³ Voltaremos às terapias estoica e epicurista no decurso do presente trabalho. Cf. capítulo 2.2.2.1 da presente dissertação.

transformada e transfigurada mas, em todo o caso, preservada e mesmo intensificada. Esta continuidade é, uma vez mais, confirmada por Foucault, que, no mesmo curso de 1982, mostra como a noção de cuidado de si é transferida para o cristianismo e mantida durante vários séculos, ainda que sob a forma modificada do ascetismo, que o toma, ainda, como ponto de partida.²⁴ Segundo Foucault, a tendência basilar do pensamento ocidental só sofre uma verdadeira viragem na Idade Moderna e, muito em particular, com aquilo a que chama o “momento cartesiano”, momento que consiste num duplo movimento de requalificação do “conhece-te a ti mesmo”, por um lado, e de desqualificação do “cuidado de si”, por outro.²⁵ Quer dizer, se por um lado o conhecimento ou a consciência de si mesmo é postulado como meio de acesso ao ser e, portanto, como meio de acesso à verdade e ao conhecimento, doravante princípio e ponto de partida de toda a actividade filosófica, por outro lado, o acesso à verdade deixa de estar condicionado por uma modificação ou transformação interior do indivíduo, razão pela qual o cuidado de si sofre uma tremenda desvalorização no âmbito da filosofia. A partir da modernidade (não necessariamente a partir de Descartes), portanto, o conhecimento de si mesmo passa a valer por si só e em total independência de qualquer prática transformativa, terapêutica ou ascética do sujeito, ao mesmo tempo que este cuidado permanente de si deixa, também, de ser o objecto maior de qualquer prática filosófica.²⁶

Depois da Idade Moderna, de facto, e com a excepção de alguns autores cristãos, como Pascal ou Kierkegaard, a terapia só volta a ser claramente associada à filosofia no século XX, com Wittgenstein, muito embora a sua terapia seja, quando comparada com as terapias helenistas ou com a terapia cristã, muito mais específica e restrita no seu âmbito, destinando-se essencialmente a uma clarificação ou desambiguação da linguagem, em grande medida de forma interna à própria

²⁴ Cf. FOUCAULT (2001a: 11-12). Nietzsche também reconhece esta continuidade, ainda que com fundamentos diferentes dos de Foucault (cf. MA II, VM, 224). Cf. também capítulo 2.2.2.2 da presente dissertação.

²⁵ Cf. FOUCAULT (2001a: 15 ss).

²⁶ *Idem.*

filosofia.²⁷ Em todo o caso, é Wittgenstein que é geralmente reconhecido como o filósofo que recupera para a filosofia o seu papel terapêutico, fazendo assim renascer a compreensão da filosofia como uma forma de terapia. Tirando algumas tentativas esporádicas de relacionar diversos autores com as noções de cura, cuidado ou terapia, com o intuito de demonstrar a continuidade de uma certa preocupação terapêutica ao longo de toda a tradição filosófica, nenhum outro autor se parece, entretanto, destacar nesta mesma tradição de pensamento.²⁸

No presente estudo procuraremos mostrar como, entre o período helenista e Wittgenstein, há efectivamente um momento em que a relação entre filosofia e terapia volta ser estreitada e intensificada a um nível não inferior a qualquer um destes dois extremos, sendo este momento protagonizado já no século XIX, por Nietzsche. Com efeito, apesar de Nietzsche não apresentar a sua filosofia tão directamente como uma terapia e a sua relação com ela não ser tão clara e unívoca como a dos helenistas ou a de Wittgenstein, procuraremos mostrar como Nietzsche pode correctamente ser inserido nesta tradição de pensamento, ainda que, como veremos, esta inserção não seja isenta de consequências para a própria tradição em questão.

Assim, Nietzsche deve ser incluído nesta tradição de pensamento na medida em que a sua filosofia parece corresponder a todas as características que delineámos como distintivas desta mesma tradição. Em primeiro lugar, também Nietzsche terá tido como ponto de partida e motivação fundamental para a sua filosofia o diagnóstico de uma doença generalizada entre os seres humanos e, mais concretamente, em toda a cultura do seu tempo. Em segundo lugar, um ideal de saúde pode igualmente ser reconhecido como orientador da sua terapia, ainda que algumas qualificações e distinções sejam, a este respeito e a seu tempo, necessárias. Em terceiro lugar, também no caso de Nietzsche o objectivo central ou finalidade da sua filosofia pode claramente ser interpretado como o de cura, reabilitação ou convalescença da doença

²⁷ Para um interessante estudo sobre as formas de terapia em Pascal, Kierkegaard e Wittgenstein cf. PIAZZESI (2009). Sobre a terapia em Wittgenstein cf. por exemplo PETERMAN (1992); HUTTO (2003) e MARQUES (2002).

²⁸ Cf. em especial as colectâneas de artigos editadas por PEREZ (2007) e GANERI & CARLISLE (2010).

diagnosticada, bem como o de alcance de um determinado ideal de saúde. Por último, ainda que por motivos diferentes dos helenistas, também Nietzsche terá considerado a filosofia o meio mais adequado para a execução da sua terapia.

A despeito da proximidade notória a esta tradição filosófica, Nietzsche mantém, porém, uma relação verdadeiramente antagónica com todos os anteriores terapeutas ou, mais precisamente, com todas as tentativas filosóficas, morais ou religiosas de oferecer uma terapia à humanidade. Seja pelo facto de se basearem numa concepção universal de saúde, que não respeita as singularidades próprias de cada indivíduo, seja porque têm uma atitude negativa perante a dor e o sofrimento, seja porque implícita ou explicitamente promovem uma disposição niilista perante a vida, seja ainda porque cultivam nos homens a própria necessidade de uma terapia, todas estas tentativas de terapia tiveram, na verdade, segundo Nietzsche, o efeito perverso de intensificar ou agravar aquilo que supostamente deveriam curar.²⁹ Como teremos oportunidade de analisar em detalhe, a doença que Nietzsche diagnostica e se esforça por combater foi, assim, em grande medida criada, justamente, pelos efeitos nocivos de todas as anteriores tentativas de terapia, pelo que a sua terapia se configurará, paradoxalmente, como uma terapia da própria terapia. Destruindo as bases de sustentação de qualquer empreendimento – filosófico, moral, religioso ou mesmo clínico – que se compreenda como uma terapia nos moldes tradicionais, a inserção de Nietzsche nesta tradição de pensamento conduzirá, assim, à sua própria auto-supressão.

Estado da Arte

A perspectiva que pretendemos desenvolver encontra-se, cremos, muito longe de esgotada no conjunto da bibliografia secundária existente sobre Nietzsche. Com efeito, a relação entre filosofia e terapia foi objecto de múltiplos estudos, mas quase exclusivamente em relação aos autores que mais directamente a apresentaram como tal (nomeadamente, entre as escolas helenistas e, na contemporaneidade,

²⁹ Simultaneamente remédio e veneno, estas terapias expressariam, assim, o duplo sentido original do *pharmakon* grego.

Wittgenstein), não sendo Nietzsche, normalmente, a despeito das influências óbvias e indicações claras nesse sentido, interpretado à luz desta tradição.³⁰ Por outro lado, as suas noções de “saúde” e de “doença”, muito embora abundem na literatura secundária sobre Nietzsche, raramente foram alvo de um estudo aprofundado, apresentando-se o tópico da “grande saúde”, em particular, como uma grande lacuna na investigação sobre Nietzsche.³¹ A bibliografia secundária que mais directamente se ocupou destes temas resume-se, pois, fundamentalmente, para além de um número reduzido de artigos espalhados por revistas da especialidade, às obras de cinco autores, nenhum deles se identificando com a perspectiva que pretendemos desenvolver.

Daniel Ahern (1995) tem o mérito de ter sido o primeiro a reconhecer aquilo a que chamou o “ponto de vista clínico” de Nietzsche e o seu papel enquanto “médico da cultura”. Com um carácter, porém, meramente introdutório, a sua análise do conteúdo específico das noções de “saúde” e de “doença” revela-se insuficiente, bem como a sua articulação no contexto global da filosofia de Nietzsche, aqui limitada, em termos exemplificativos, aos casos da cultura grega, de Sócrates e do cristianismo.³² Laurent Cherlonneix (2002a/b) apresenta, por outro lado, um estudo detido da “filosofia médica” de Nietzsche, centrando a sua análise no vocabulário médico utilizado pelo autor, na sua aplicação aos domínios da arte, do conhecimento e da natureza, estudo que é seguido pelo de Ariane Bilheran (2005), que opta por fazer uma leitura psicanalítica desta mesma “filosofia médica” de Nietzsche. Apesar de serem estudos importantes relativamente à terminologia médica de Nietzsche e, em particular, relativamente às suas noções de saúde e de doença, em ambos se encontra ausente a relação fundamental com o projecto terapêutico que justifica, precisamente,

³⁰ Existem, naturalmente, tentativas de relação, comparação e contraste de parte do pensamento nietzschiano com alguns autores helenistas – cf. por exemplo NUSSBAUM (1994b), MARTIN (2006), BERTINO (2007) e ANSELL PEARSON (2010) –, mas tirando a obra de URE (2008), não temos conhecimento de nenhum outro estudo que interprete o pensamento de Nietzsche como uma terapia, no seu todo.

³¹ Cf. FAUSTINO (2010b).

³² Sobre Nietzsche como “médico da cultura”, cf. ainda os estudos de WOTLING (1995: 111-135), GERHARDT (2005), VAN TONGEREN (2008b) e WOLF (2008).

a utilização de tal vocabulário ou terminologia.³³ O mesmo problema se encontra no único livro que conhecemos dedicado à noção de “grande saúde” em Nietzsche, de M. Cristina A. Vieira (2000), que, apesar de elucidativo em muitos aspectos, por ser uma tese de mestrado e, portanto, de reduzida dimensão, acaba por deixar em aberto bastantes problemas de difícil resolução. O desvelamento dos contextos específicos em que Nietzsche introduz a expressão, bem como a compreensão da importância filosófica que o autor lhe atribui constantemente, por exemplo, são questões que permanecem em aberto, e a que aqui tentaremos uma primeira aproximação.³⁴ Por último, Michael Ure (2008) apresenta, de facto, um estudo sobre a terapia em causa no pensamento de Nietzsche, através do estabelecimento de uma relação com a escola estóica, por um lado, e a psicanálise de Freud, por outro, acentuando a convergência de ambas na obra do autor. A noção de terapia em causa em Nietzsche não é, porém, problematizada, nem tão pouco se tematiza a relação problemática, ambivalente e, em muitos aspectos, antagónica que Nietzsche manteve com os estóicos e que provavelmente manteria, igualmente, com Freud, bem como com qualquer outro empreendimento terapêutico, tal como tradicionalmente concebido.³⁵

Sinais inegáveis do surgimento de interesse e reconhecimento da relevância desta linha de interpretação e ferramentas importantíssimas na realização da presente dissertação, nenhuma destas obras se detém, porém, na análise, propriamente dita, da relação ambivalente de Nietzsche com a ideia de terapia enquanto tal, tal como decorrente das suas concepções de “saúde”, de “doença” e, em particular, de “grande

³³ Sobre a problemática da saúde e da doença no pensamento de Nietzsche cf. ainda os artigos de SALAQUARDA (1974), PASLEY (1978), LONG (1990), LETTERI (1990), HORN (1994) e INGRAM (2004). MONTEBELLO (2001) apresenta ainda um estudo sobre a relação entre vida e conhecimento na obra de Nietzsche, reservando a última parte para uma análise da importância filosófica da doença.

³⁴ O título do livro de RAZAC (2006), *La Grande Santé*, induz em erro, uma vez que não se trata de uma análise do conceito de “grande saúde” na obra de Nietzsche, mas de um estudo compreensivo sobre a noção de saúde, na medicina e na filosofia, desde Hipócrates a Deleuze; o autor aplica a expressão nietzschiana não apenas a Nietzsche, mas a outras noções de saúde, nomeadamente a dos estóicos e a de Deleuze. Sobre a grande saúde em Nietzsche, cf. ainda a colectânea organizada por RAYMOND (1999), os artigos de HICK (2000), DIETRICH (2001), VOZZA (2002), AZEREDO (2011) e o último capítulo de STEGMAIER (2012).

³⁵ Para além do livro de Ure, destacam-se os já referidos artigos de MARTIN (2006), BERTINO (2007) e ANSELL PEARSON (2010), que, procurando igualmente estabelecer a relação de Nietzsche com as terapias helenistas, também não problematizam a relação de Nietzsche, nem com a ideia de terapia, nem com a tradição em questão.

saúde”. Com o desenvolvimento desta perspectiva pretendemos, pois, lançar nova luz e dar novo impulso a uma linha de interpretação que cremos tão profícua quanto pouco explorada na investigação actual sobre Nietzsche.

Estrutura da tese

Por motivos de economia de espaço e de clareza de exposição, dividimos o trabalho em três partes, que passamos a apresentar sucintamente. Num primeiro momento, ainda de carácter algo introdutório, procurar-se-á demonstrar por que razões, em que medida e até que ponto, Nietzsche pode, legitimamente, ser inserido na tradição de pensamento que encarou a filosofia como uma forma de terapia. Especial importância será dada à análise da redefinição nietzschiana da prática da filosofia e do papel do filósofo, procurando compreender, nomeadamente, quais as implicações e consequências de se compreender o filósofo como um “médico da cultura” ou “médico filosófico”, por um lado, e, por outro lado, de se encarar a cultura como um paciente, para o qual se almeja uma convalescença, reabilitação ou cura. Neste contexto, será particularmente importante demonstrar como o projecto fundamental nietzschiano de uma “transvaloração de todos os valores”, de “elevação da cultura” e de “cultivo de um novo tipo de homem” necessariamente implica e, na verdade, se pode identificar com um projecto de terapia. Por último, mostrar-se-á ainda como a redefinição nietzschiana da prática filosófica implica e exige novos meios e instrumentos de diagnóstico, entre os quais se destacam a genealogia e a fisiologia.

A segunda parte do trabalho será inteiramente dedicada ao diagnóstico nietzschiano da doença da cultura ocidental, dividindo-se, por sua vez, em duas partes principais, onde pretendemos seguir dois percursos diferentes (ainda que interligados e inseparáveis) de leitura e interpretação do surgimento e desenvolvimento desta mesma doença. A primeira análise é de natureza genealógica e procurará, como tal, determinar a génese e a evolução histórica que configurou o desenvolvimento da doença até ao seu estado actual. Veremos que esta evolução é gradual e envolve várias fases de progressivo agravamento, entre as quais destacaremos, tendo como fio condutor a *Genealogia da Moral*, a entrada do homem numa sociedade politicamente

organizada, a moralização do homem, a cristianização do homem e o alastramento do tipo de valores cristãos a todos os domínios culturais, configurando aquilo a que podemos chamar uma “cultura ascética”. Particularmente relevante neste capítulo será a compreensão da caracterização nietzschiana do homem como “o animal doente”, bem como a interpretação dos fenómenos fundamentais de má consciência, sentimento de culpa e pecado. O segundo momento de análise será de natureza mais psicológica e procurará desvelar a psicologia profunda por detrás do desenvolvimento histórico que clarificámos no capítulo precedente. Mostrar-se-á, nomeadamente, como o motor psicológico de todo este desenvolvimento e agravamento se pode identificar com o problema do sofrimento humano e as sucessivas tentativas de lhe dar resposta, de acordo com a tese fundamental da *Genealogia* segundo a qual o problema fundamental do homem não é o sofrimento em si, mas a ausência de um sentido para ele. Uma análise sucinta do pessimismo de Schopenhauer servir-nos-á de ponto de partida e matriz de compreensão desta mundividência fundamental, que, segundo Nietzsche, desde sempre dominou o pensamento e a cultura ocidentais, à qual se seguirá uma exposição das principais tentativas de terapia postas em prática no Ocidente, nomeadamente, as terapias filosóficas, entre as quais destacamos o estoicismo e o epicurismo, e a terapia religiosa, mais concretamente, o cristianismo. Especialmente importante, neste contexto, será a clarificação das razões pelas quais Nietzsche aponta precisamente estas mesmas tentativas sucessivas de curar o homem do seu sofrimento como as grandes responsáveis pela doença que diagnostica na cultura ocidental, bem como, conseqüentemente, uma primeira justificação da nossa caracterização do projecto nietzschiano como uma terapia da terapia.

Na terceira e última parte do trabalho concentrar-nos-emos nas noções nietzschianas de saúde e de “grande saúde”. Num primeiro momento, esforçar-nos-emos por delinear tão claramente quanto possível a noção nietzschiana de saúde, na sua diferença relativamente à definição oficial, ainda hoje em vigor, tornando claro aquilo a que chamamos a transvaloração nietzschiana do conceito tradicional de saúde. Especial atenção será dada à compreensão daquilo que poderá ser o novo critério nietzschiano para a aferição de saúde ou doença, uma vez destruídas as bases de sustentação da formulação em vigor, bem como da possibilidade de toda e

qualquer definição universal de saúde. Mais importante será, porém, a subsequente análise da noção nietzschiana da “grande saúde”, quer de uma perspectiva conceptual, através da qual procuraremos determinar o conteúdo específico do conceito em Nietzsche, quer de uma perspectiva contextual, através da qual procederemos a uma interpretação em contexto dos quatro passos em que Nietzsche utiliza a expressão. Através de uma análise dos seus textos mais tardios, bem como daqueles em que Nietzsche mais directamente reflecte sobre si mesmo e as suas obras passadas, procurar-se-á ainda determinar a relação de Nietzsche com a grande saúde, procurando distinguir o seu caso do de Sócrates e compreender a importância filosófica que Nietzsche constantemente atribui à grande saúde, frequentemente servindo-se de vivências próprias e da sua própria prática filosófica. No último capítulo desta parte e em jeito de conclusão far-se-á a ligação entre os dois eixos principais deste estudo, procurando compreender a relação entre a grande saúde e o projecto terapêutico de Nietzsche, sugerindo que esta se assume como o meio ou condição de possibilidade da terapia nietzschiana ou daquilo a que aqui chamamos terapia da terapia.

Na conclusão do trabalho procuraremos salientar os principais resultados da presente investigação, bem como reflectir sobre as possíveis consequências da crítica interna de Nietzsche à compreensão da filosofia como uma forma de terapia e, na verdade, à de qualquer empreendimento terapêutico que se compreenda como universal e se configure nos moldes tradicionais. Procurar-se-á, neste contexto, sublinhar tanto os pontos de convergência como os elementos de divergência da “terapia” de Nietzsche relativamente às anteriores, reunindo e unificando, assim, de uma forma sistemática, aspectos que foram sendo abordados de forma dispersa ao longo do trabalho. Por fim, apontar-se-á ainda para a pertinência e actualidade do pensamento nietzschiano sobre a terapia para a compreensão da cultura ocidental actual.

1. NIETZSCHE E A TERAPIA DA CULTURA

Apesar de nunca se ter expressamente auto-denominado como tal, Nietzsche reconhece-se cedo como aquilo a que, de acordo com a sua própria designação, poderemos chamar “médico da cultura (*Arzt der Kultur*)”¹ ou, numa outra formulação, “médico filosófico (*philosophischer Arzt*)”², assunção que, de resto, é partilhada pela maior parte da literatura secundária existente sobre o assunto.³ Com efeito, em 1873 Nietzsche projecta um ensaio precisamente com o título “O filósofo como médico da cultura (*Der Philosoph als Arzt der Kultur*)”⁴ e através dos seus fragmentos póstumos é possível verificar que pretendia escrever uma verdadeira “doutrina da saúde da vida (*Gesundheitslehre des Lebens*)”, à qual chegou a planear dedicar uma hora por dia⁵, e que deveria então ser publicada como uma das suas *Considerações Intempestivas*, com o título “Saúde e Doença (*Gesundheit und Krankheit*)”⁶. Apesar de esta doutrina nunca ter sido escrita ou sistematizada, ela parece fazer parte do núcleo do seu projecto filosófico, podendo mesmo ser interpretada, como procuraremos mostrar, como um dos fios condutores de toda a sua obra.

Tal seria demonstrado, desde logo, pela adopção daquilo a que já foi chamado um “ponto de vista clínico”⁷ desde os seus primeiros escritos, que se reflecte, por sua vez, na abundância e complexidade do vocabulário médico que Nietzsche utiliza em todas as suas obras, com uma intensidade que se vai progressivamente acentuando e tornando mais evidente, atingindo o seu auge nas obras mais tardias, a partir de 1886. Com efeito, no contexto dos mais variados temas e domínios, sejam eles a estética, a

¹ Cf. NL 23[15], KSA 7.545; NL 30[8], KSA 7.733.

² Cf. FW, Vorrede, 2.

³ Cf. em particular SCHIPPERGES (1975); LONG (1990); LETTERI (1990); AHERN (1995); MONTEBELLO (2001); CHERLONNEIX (2002a, 2002b); BILHERAN (2005); URE (2008).

⁴ Cf. NL 23[15], KSA 7.545. Cf. também carta a Carl von Gersdorff de 2 de Março de 1873, onde Nietzsche comunica que a sua próxima obra terá provavelmente como título “*Der Philosoph als Arzt der Kultur*”. (KSB 4.132)

⁵ Cf. NL 41[75], KSA 8.594.

⁶ Cf. NL 10[20], KSA 8.188.

⁷ Cf. AHERN (1995: 1).

filosofia, a ciência, a moral ou a religião, a política, ou mesmo a reflexão sobre si mesmo enquanto autor, os seus escritos estão invariavelmente impregnados de considerações e avaliações médicas, de diagnósticos, de prescrições e indicações terapêuticas, seja relativamente a uma sociedade, a uma cultura, a uma ideologia ou a indivíduos particulares especialmente representativos de uma determinada época ou cultura, como Sócrates, Schopenhauer ou Wagner.

“Saúde” e “doença”, bem como todos os seus derivados linguísticos, tornam-se, pois, conceitos-chave na filosofia de Nietzsche, assumindo, com uma relevância que se vai intensificando e acentuando, a função de categorias gerais de avaliação, isto é, a de instrumentos que, encontrando-se para além do Bem e do Mal, Nietzsche utiliza em substituição das antigas fórmulas morais para distinguir, avaliar e hierarquizar uma multiplicidade de fenómenos e de manifestações culturais, sejam elas colectivas ou individuais, contemporâneas ou antigas, em qualquer um dos domínios que tenha vindo a tratar. Como nota Daniel R. Ahern, “Doença e saúde servem como um critério para Nietzsche, através do qual ele determina o valor de tudo, desde indivíduos e culturas à filosofia e ideologias políticas, de acordo com aquilo a que chamou hierarquia (*order of rank*)”⁸. Na fase final do seu pensamento, os termos médicos multiplicam-se cada vez mais e a preocupação com as questões da saúde e da doença torna-se tão central para Nietzsche que quase podemos afirmar, com Malcolm Pasley, que a partir de um certo ponto não se encontra sequer outro tema ou assunto nos seus escritos, tendo este absorvido ou “engolido tudo o resto”⁹.

Uma tal profusão de vocabulário e de considerações médicas poderia ser ocasional ou tratar-se de mais uma estratégia retórica ou estilística, como tantas outras que se encontram de forma tão característica na filosofia de Nietzsche. Mas não parece ser esse o caso. Pelo contrário, tanto a sua concentração nas questões da saúde e da doença como a sua possível auto-interpretação como médico da cultura parecem antes apontar para aquilo que consideramos ser, não só a preocupação central de todo

⁸ AHERN (1995: 1).

⁹ Cf. PASLEY (1978: 136-137). Tal observação parece, aliás, justificada pela afirmação de Nietzsche em *Ecce Homo*, segundo a qual, a partir de certo momento e devido aos imperativos da sua “tarefa”, não praticou mais nada senão fisiologia, medicina e ciências naturais (cf. EH, MA, 3).

o seu projecto filosófico, como, principalmente, uma viragem no que diz respeito à própria compreensão da filosofia e daquilo que deverá ser o seu objecto, o seu método e os seus objectivos. Mais concretamente, a “verdade”, tal como tradicionalmente compreendida, deixa de ser o foco principal, o fio condutor, o fim último a alcançar, sendo precisamente a saúde, ou a promoção da vida e o florescimento do organismo que toma o seu lugar.¹⁰ Neste sentido, podemos dizer que a filosofia de Nietzsche se caracteriza, precisamente, por um esforço de saúde – não só da sua própria saúde, cuja simultânea fragilidade e resistência desde cedo se entrelaçou com o seu próprio filosofar, mas principalmente da sua época, do seu tempo, da sua cultura, dos seus contemporâneos. Um “médico filosófico no sentido excepcional do termo” é precisamente aquele que, de acordo com a sua própria definição, tem de “perseguir o problema da saúde conjunta de um povo, de uma época, de uma raça, da humanidade”¹¹. Claramente impressionado com aquilo a que viria a chamar a decadência ou o niilismo do seu tempo, a filosofia de Nietzsche caracteriza-se, justamente, por um progressivo diagnóstico da sua cultura como doente e, conseqüentemente, pela tentativa de recondução da mesma a um estado de saúde.

A esta reabilitação da cultura Nietzsche chamou a sua tarefa.¹² Tal como anota num fragmento de 1872: “A minha tarefa: perceber *a coesão interna e a necessidade de cada verdadeira cultura*. Os meios de protecção e cura de uma cultura, a sua relação com o génio do povo.”¹³ Directamente relacionado com a famosa “transvaloração de todos os valores”, e implicando “um momento da mais elevada auto-reflexão (*Selbstbesinnung*) da humanidade, um *grande meio-dia*”, o estabelecimento de uma tal tarefa “segue-se com necessidade”, explica Nietzsche em

¹⁰ Cf. por exemplo JGB, 4: “Die Falschheit eines Urtheils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urtheil; darin klingt unsre neue Sprache vielleicht am fremdesten. Die Frage ist, wie weit es lebensfördernd, leberhaltend, Art-erhaltend, vielleicht gar Art-züchtend ist; und wir sind grundsätzlich geneigt zu behaupten, dass die falschesten Urtheile (...) uns die unentbehrlichsten sind (...).”

¹¹ FW, Vorrede, 2.

¹² É difícil definir de uma forma clara e unívoca qual a “tarefa” de Nietzsche, dado serem múltiplas as formulações que o próprio nos fornece da mesma. A definição que aqui se oferece é, pois, necessariamente, uma interpretação. Analisamos o problema mais detalhadamente nas secções 1.1.1 e 1.2.2 do presente trabalho e remetemos a análise das múltiplas definições da “tarefa” de Nietzsche para o excelente estudo de WOTLING (2008b).

¹³ NL 19[33], KSA 7.426.

Ecce Homo, mais de uma década depois, “da compreensão (*Einsicht*) de que a humanidade, por si mesma, *não* se encontra no caminho certo”¹⁴.

Com premissas muito semelhantes, portanto, às das terapias filosóficas antigas, como as de Sócrates, Epicuro, ou Epicteto, também Nietzsche considerou que os homens se encontravam num caminho errado e precisavam de ajuda, sendo à filosofia que cumpria este papel de (re)orientação e abertura de novos caminhos. Num certo sentido, portanto, e de uma forma que se tornará progressivamente mais clara ao longo do presente trabalho, também Nietzsche terá considerado a filosofia como uma determinada forma de terapia, ainda que a sua noção de saúde, bem como da própria terapia em causa, o aparte simultaneamente desta longa tradição de pensamento. Antes de entrarmos, porém, em detalhe, quanto aos meandros do diagnóstico nietzschiano, bem como da sua noção de saúde e da sua eventual terapia, concentrar-nos-emos neste primeiro capítulo na própria ideia nietzschiana do filósofo como médico, procurando detectar que pressupostos estão em causa e que consequências advêm para uma filosofia que se compreende a si mesma como uma forma de terapia e, em particular, como uma terapia que tem como objecto a cultura no seu todo, analisando ainda, num terceiro momento, a peculiaridade da metodologia utilizada por Nietzsche que, centrando-se na genealogia e na fisiologia, justificará adicionalmente um estreitamento tão forte entre os domínios da filosofia e da medicina.

1.1. O Filósofo como Médico da Cultura

Encarar a filosofia como uma forma de terapia ou praticar filosofia como um “médico filosófico” significa, em primeiro lugar, que o filósofo adopta um ponto de vista clínico ou terapêutico, a partir do qual o seu próprio tempo, a sua sociedade ou cultura e os seus contemporâneos são vistos como problema e, em particular, considerados doentes. A prática da filosofia torna-se então, acima de tudo, uma

¹⁴ EH, M, 2.

prática de diagnóstico e de interpretação de sintomas, ao mesmo tempo que o seu fim ou objectivo último se encontra direccionado para a cura ou terapia do todo. O ponto de vista terapêutico e a sua orientação para o futuro distinguem-na de uma simples crítica cultural.¹⁵ Assim parece Nietzsche ter compreendido não só a sua tarefa na filosofia, como também a do filósofo de uma forma geral.

Trata-se, evidentemente, de uma redefinição radical do âmbito e da natureza do questionamento filosófico, uma vez destruídas as bases da compreensão tradicional da filosofia como, primaria e essencialmente, uma procura da verdade.¹⁶ Com efeito, se uma tal concepção tinha como pilares fundamentais, por um lado, a crença ilusória no carácter objectivo e único da verdade (por oposição ao erro e à falsidade), e, por outro lado, a preferência moral não justificada e não justificável pelo verdadeiro em detrimento do falso, com a descoberta nietzschiana do carácter intrinsecamente interpretativo e perspectivístico do real, não só se destrói a concepção tradicional da verdade, como efectivamente se esbate a diferença entre verdadeiro e falso, deixando sequer de ser possível a escolha, *em absoluto*, de um em detrimento do outro.¹⁷ Por outras palavras, a verdade, tal como compreendida tradicionalmente, deixa de poder ser critério de adopção de um juízo e, muito menos, de se poder constituir como objecto e objectivo da actividade filosófica, tornando-se imperativa a reformulação,

¹⁵ Enrico Müller define em termos semelhantes a actividade distintiva do “médico filosófico”, tal como compreendida por Nietzsche e atribuída também a Sócrates. Cf. MÜLLER (2005: 194ss). Cf. também SCHIPPERGES (1975) e AHERN (1995).

¹⁶ Não nos cabe aqui desenvolver uma análise da crítica nietzschiana ao conceito tradicional de verdade, de resto já muito explorada na literatura secundária sobre Nietzsche. Remetemos em particular para os excelentes estudos de GRANIER (1966) e STEGMAIER (1985).

¹⁷ Note-se que tal não impede que Nietzsche fale das “minhas verdades (*meine Wahrheiten*)” (JGB, 231; EH, Bücher, 1; NL 39[3], KSA 11.620). Mas falar das *minhas* verdades é precisamente o oposto de falar sobre *a* verdade: a expressão implica, por um lado, o reconhecimento de que não há uma verdade no seu sentido absoluto, tradicional, mas sempre uma perspectiva ou uma interpretação contingente e dependente de um determinado indivíduo (da sua história, dos seus valores, das suas idiossincrasias próprias); por outro lado, a expressão indica também a possibilidade de pensar o conceito de verdade noutros termos, não implicando um puro relativismo, nomeadamente, associando-o às noções de probabilidade, plausibilidade, objectividade e experiência ou tentativa (*Experiment, Versuch*). Cf. por exemplo FW, 58; JGB, 42, 43, 205, 210; GM, Vorrede, 3; GM, III, 12. Cf. também capítulo 1.3.1 da presente dissertação.

não só do objecto próprio, como da própria prática, metodologia e problemáticas da filosofia.¹⁸

1.1.1. Uma Nova “Tarefa” para a Filosofia

Não é imediatamente óbvio qual o objecto ou problemática que, no universo nietzschiano, substitui a tradicional procura da verdade e as metodologias convencionais da filosofia, depois de a verdade absoluta se ter tornado, na expressão de W. Stegmaier, um mero “conceito histórico, historicamente ultrapassado”¹⁹. E não o é, desde logo, dada a multiplicidade de formulações que o próprio nos oferece daquilo a que chamou a sua “tarefa (*Aufgabe*)”, o seu “objectivo (*Ziel*)” ou o “nosso problema (*unser Problem*)”²⁰, questão com que se debate em particular na última fase do seu pensamento, a partir de 1886. Assim, no seu prefácio tardio à primeira parte de *Humano Demasiado Humano*, Nietzsche identifica o problema dos espíritos livres com o “problema da hierarquização (*Rangordnung*)”²¹, ao passo que no prefácio à segunda parte da mesma obra define como tarefa “defender a vida *contra* a dor e destruir todas as conclusões que, como cogumelos venenosos, tendem a crescer da dor, da desilusão, do tédio, do isolamento e de outros terrenos pantanosos.”²² Em *Para Além do Bem e do Mal*, por outro lado, a tarefa do filósofo é famosamente definida como a actividade de criar valores²³, por um lado, e de ser a má consciência do seu tempo²⁴, por outro, pensamento que desenvolve em *Para uma Genealogia da Moral*, quando afirma que o filósofo tem como “tarefa do futuro (*Zukunfts-Aufgabe*)” resolver o

¹⁸ Sobre a relação necessária entre a crítica nietzschiana da concepção tradicional de verdade e uma redefinição radical da actividade filosófica, cf. em particular STEGMAIER (1985) e WOTLING (2008b).

¹⁹ STEGMAIER (1985: 71).

²⁰ Patrick Wotling sublinha e analisa este problema com particular pertinência e profundidade. Cf. WOTLING (2008b: 16): “Quelle est donc cette problématique organisatrice nouvelle qui doit permettre de comprendre l’originalité de la position nietzschéenne: le problème de la décadence? le problème de la morale? le problème de la vie et de son intensification? le problème de l’avenir de l’humanité? le problème des valeurs? de la hiérarchie? (...) Les variations de formulation de cette problématique donnent aisément l’impression – si l’on n’en voit pas la solidarité profonde – de la concurrence anarchique et de l’indécision.”

²¹ Cf. MA I, Vorrede, 7. Cf. também NL 7[42], KSA 12.308: “Hier muß die Beweisführung einsetzen, daß eine Rangordnung noth thut, — daß das erste Problem das der *Rangordnung der Arten Leben* ist.”

²² MA II, Vorrede, 5. Cf. também NL 1[36], KSA 10.19.

²³ Cf. JGB, 211.

²⁴ Cf. JGB, 212.

problema dos valores, “estabelecer a hierarquização (*Rangordnung*) dos valores”²⁵. Nesta mesma obra, Nietzsche associa ainda a sua tarefa ao problema da “vontade de verdade” e à necessidade de “o valor da verdade (...) ser experimentalmente posto em questão”²⁶, ao mesmo tempo que reformula o seu problema como “o problema do significado do ideal ascético”²⁷ ou, em geral, como o problema dos valores, da sua origem e do seu valor enquanto promotores ou inibidores de vida.²⁸ Em *O Caso Wagner* afirma, por sua vez, que o problema que mais profundamente o ocupou foi “o problema da *décadence*”²⁹ e no prefácio a *Crepúsculo dos Ídolos* apresenta o seu famoso projecto fundamental de uma “transvaloração de todos os valores (*Umwertung aller Werthe*)”³⁰. Por fim e em retrospectiva, Nietzsche associa em *Ecce Homo* a sua própria tarefa à de Zaratustra: ser “*afirmativo* até à justificação, até à redenção também de tudo o que passou”³¹.

Não se esgotando de forma alguma nas formulações aqui apresentadas, são de facto múltiplas e muito variadas as definições nietzschianas do problema central da sua actividade filosófica, dando à primeira vista a impressão de uma certa dispersão e ambivalência, levando mesmo grande parte dos comentadores a hesitar relativamente ao estabelecimento de uma tal preocupação única ou fundamental. No entanto, parece ser acertada a interpretação de autores como Eric Blondel, Patrick Wotling ou Werner Stegmaier, que afirmam existir, de facto, uma problemática nuclear no pensamento de Nietzsche que, pelo seu carácter abrangente e englobante, unifica e

²⁵ Cf. GM, I, 17. Cf. também NL 35[30], KSA 11.522: “1. das Problem der Moral *sehen* und *zeigen* — das scheint mir die neue Aufgabe und Hauptsache. Ich leugne, daß dies in der bisherigen Moralphilosophie geschehn ist.”

²⁶ Cf. GM, III, 24.

²⁷ Cf. GM, III, 27.

²⁸ Cf. GM, Vorrede, 3: “(...) unter welchen Bedingungen erfand sich der Mensch jene Werthurtheile gut und böse? und welchen Werth haben sie selbst? Hemmten oder förderten sie bisher das menschliche Gedeihen? Sind sie ein Zeichen von Nothstand, von Verarmung, von Entartung des Lebens? Oder umgekehrt, verräth sich in ihnen die Fülle, die Kraft, der Wille des Lebens, sein Muth, seine Zuversicht, seine Zukunft?”. Cf. também NL 2[184], KSA 12.158: “*Mein Problem*: Welchen Schaden hat die Menschheit bisher von der Moral sowohl von ihrer Moralität gehabt?”.

²⁹ Cf. WA, Vorwort.

³⁰ Cf. GD, Vorwort. Cf. também EH, JGB, 1; EH, GD, 3; NL 11[76], KSA 9.470, NL 21[3], KSA 9.683.

³¹ Cf. EH, Z, 8.

subsume todas as outras questões, nomeadamente, o problema da cultura.³² Com efeito, se tanto a questão da moral, dos valores e da sua transvaloração, como a do problema do niilismo, do pessimismo ou da decadência, como a questão da verdade e da superação da metafísica, e ainda a da hierarquização (*Rangordnung*) de valores ou de tipos de vida estão presentes entre as preocupações fundamentais de Nietzsche, todas elas não fazem sentido senão enquadradas e unificadas pela questão mais ampla e originária da cultura, nomeadamente, no sentido do seu cultivo, da sua promoção, da sua elevação ou, como aqui defenderemos, da sua terapia. Como o próprio Nietzsche torna claro num fragmento póstumo de 1872, “Aquilo que é a filosofia tem de se tornar claro, em particular a tarefa da filosofia *no interior de uma cultura*.”³³ E como um outro fragmento do mesmo ano explicita:

A minha tarefa: perceber *a coesão interna e a necessidade de cada verdadeira cultura*. Os meios de protecção e cura de uma cultura, a sua relação com o génio do povo.³⁴

Relacionada ou não com a sua tarefa, é de resto evidente a centralidade e preeminência que, de facto, a questão da cultura assume no pensamento de Nietzsche desde os seus primeiros escritos. Mesmo se abstrairmos dos inúmeros fragmentos póstumos relacionados com esta questão e utilizarmos como fio condutor apenas a reflexão retrospectiva que Nietzsche faz das suas obras, por um lado, nos prefácios tardios de 1886 e, por outro, em *Ecce Homo*, encontramos, quase invariavelmente, uma referência das obras à questão da cultura. Assim, já no *Nascimento da Tragédia* a reflexão estética sobre a origem da tragédia e a sua dissolução se encontra subordinada ao contraste entre duas possibilidades de cultura distintas, nomeadamente, a cultura da era trágica dos gregos, caracterizada pela abundância,

³² Cf. BLONDEL (2006: 65-77); WOTLING (2008b: 15-16); STEGMAIER (2011b: 120-125). Uma outra versão, bastante comum e influente, desta problemática central e unificadora do pensamento de Nietzsche é a questão geral do problema dos valores (cf. por exemplo KAUFMANN (1968: 121 ss) e DELEUZE (1962: 1)). Apesar de esta questão assumir, de facto, uma certa preponderância nas formulações de Nietzsche do seu problema ou da sua tarefa, e de impregnar com grande intensidade a maior parte dos seus escritos, mesmo ela só adquire, porém, pleno sentido quando enquadrada na preocupação primária e mais fundamental pela cultura e a possibilidade da sua reabilitação.

³³ NL 19[212], KSA 7.485 (itálico meu). Cf. também NL 10[28], KSA 12.470: “(...) der Cultur-Complex als mein Vorzugs-Interesse (gleichsam als Ganzes, bezüglich in seinen Theilen)”.

³⁴ NL 19[33], KSA 7.426.

pela plenitude e uma “saúde transbordante”, e aquela que, iniciada com o socratismo, se espelha ainda, nos seus traços fundamentais (optimismo teórico, racionalidade extrema, utilitarismo), na decadência da modernidade.³⁵ Nas *Considerações Intempestivas*, por sua vez, Nietzsche considera ter levado a cabo, por um lado, nas primeiras duas, um ataque à cultura alemã, à sua formação (*Bildung*), ao empreendimento científico e à sobrevalorização do conhecimento histórico, “pela primeira vez reconhecido como doença, como típico sinal de degeneração”, ao que contrapõe, nas duas últimas, duas imagens “como indicadores para um conceito *mais elevado* de cultura, para uma recuperação do conceito de ‘cultura’ (...) – Schopenhauer e Wagner, *ou*, numa palavra, Nietzsche...”³⁶. No mesmo sentido e deixando já muito claro o seu projecto de cultivo e terapia da cultura do seu tempo, Nietzsche descreve os dois volumes de *Humano Demasiado Humano* como uma “doutrina da saúde (*Gesundheitslehre*) que pode ser recomendada como *disciplina voluntatis* às naturezas mais espirituais da geração vindoura”, nomeadamente, àqueles homens “raros, mais ameaçados, mais espirituais, mais corajosos, que têm de ser a *consciência* da alma moderna” e que têm como consolo “conhecer o caminho para uma *nova* saúde”: “vós, predestinados e vitoriosos, vós, superadores do vosso tempo, vós homens mais saudáveis e mais fortes, vós, *bons europeus!* –”³⁷. Em *Aurora* começa, de acordo com Nietzsche em *Ecce Homo*, a sua “campanha contra a *moral*”³⁸, não deixando esta, porém, no mesmo sentido, de ser contextualizada e enquadrada no projecto maior de recuperação de uma humanidade considerada em decadência:

A minha tarefa, preparar um momento da mais elevada auto-reflexão (*Selbstbesinnung*) da humanidade, um *grande meio-dia*, em que ela olha para trás e para longe, abandona a dominação do acaso e dos sacerdotes e pela primeira vez coloca a questão do ‘porquê?’ e do ‘para quê’ *como um todo* –, esta tarefa segue-se com necessidade da compreensão (*Einsicht*) de que a humanidade, por si mesma, *não* se encontra no caminho certo, que *não* é de forma alguma regida pela divindade, que, pelo contrário, precisamente entre os seus mais sagrados conceitos de valor presidiu de forma sedutora o instinto da negação, da corrupção, da *décadence*. A questão da origem dos valores

³⁵ Cf. GT, Versuch, 1, 4.

³⁶ Cf. EH, UB, 1.

³⁷ Cf. MA II, Vorrede, 2, 6.

³⁸ Cf. EH, M, 1.

morais é, pois, para mim uma questão de *primeira ordem* porque condiciona o futuro da humanidade.³⁹

A preocupação pelo futuro da humanidade, em particular no que diz respeito à superação da decadência e dos valores doentes da cultura moderna, bem como a relação desta com a tarefa terapêutica da filosofia, mantém-se exemplarmente presente no prólogo à *Gaia Ciência*, onde Nietzsche expressa famosamente a sua esperança no surgimento de um “médico filosófico no sentido excepcional do termo”: aquele que, de acordo com a sua definição, “tem de perseguir o problema da saúde conjunta de um povo, de uma época, de uma raça, da humanidade”⁴⁰. No mesmo sentido, em *Ecce Homo* relativamente a *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche cita o profeta depois de assinalar a semelhança entre as tarefas de ambos:

Caminho por entre os homens como por entre os fragmentos do futuro: daquele futuro que eu vejo.

E todo o meu interesse consiste em juntar e reunir num todo aquilo que é fragmento, enigma e acaso atroz.⁴¹

Especificando e expressando uma vez mais o seu projecto de elevação e cultivo de uma humanidade futura, Nietzsche afirma ainda que o homem é, para Zaratustra, mas naturalmente também para ele próprio, “uma infirmitade, uma matéria, uma pedra feia, que carece do escultor.”⁴² Em *Para Além do Bem e do Mal*, de forma semelhante, aliás, aos projectos de *O Nascimento da Tragédia* ou das *Considerações Intempestivas* apresenta-se uma “crítica da modernidade” e volta-se a contrastar o tipo de cultura moderna, “sem excluir as ciências modernas, as artes modernas, e mesmo a política moderna”, com “um tipo contrário, que é tão pouco moderno quanto possível, um tipo nobre, afirmativo.”⁴³ A cultura enquanto tal é, por sua vez, o próprio objecto de estudo da *Genealogia da Moral*, apresentando-se esta, no seu todo, como uma investigação genealógica da cultura e dos processos histórico-culturais envolvidos na formação e estabelecimento de valores, trabalho prévio e decisivo para

³⁹ EH, M, 2.

⁴⁰ Cf. FW, Vorrede, 2.

⁴¹ EH, Z, 8.

⁴² Cf. EH, Z, 8.

⁴³ Cf. EH, JGB, 2.

o projecto de transvaloração de todos os valores.⁴⁴ Por último, e comprovando de forma emblemática a posição que aqui temos vindo a defender, Nietzsche define em *Ecce Homo* acerca do seu *Crepúsculo dos Ídolos* a peculiaridade da sua filosofia que o tornou um destino:

E, com toda a seriedade, ninguém antes de mim conhecia o caminho certo, o caminho *para cima*: só de mim em diante volta a haver esperanças, tarefas, caminhos da cultura a prescrever – *eu sou o seu alegre embaixador...* É precisamente por isso que sou também um destino. –⁴⁵

É, pois, no interior da preocupação mais radical e originária com a cultura e, em particular, com o seu estado degenerado, decadente, doente, que se devem compreender todas as problemáticas orientadoras do pensamento de Nietzsche e, muito em especial, o problema, também ele englobante e preeminente, dos valores e da necessidade da sua transvaloração. É porque Nietzsche se depara com uma cultura que considera inferior, doente, enfraquecida, decadente, que se torna necessária a sua reabilitação através de uma análise cuidada dos seus valores e de uma criação de novas avaliações, que possam permitir a sua elevação, promoção, ou cura. As questões estão, na verdade, intrinsecamente ligadas, quase não sendo possível a distinção entre ambas: sendo através dos seus valores que a energia, a vitalidade, o poder, a saúde de uma determinada cultura se expressa, será também apenas através de um estudo profundo e de uma transformação desses mesmos valores que se poderá levar a cabo a sua reabilitação, elevação ou terapia.

É precisamente esta nova orientação da filosofia para o problema da cultura no sentido de uma promoção, cultivo ou terapia da mesma e a sua relação intrínseca com a questão da moral e do sistema de valores vigente que justificará, como veremos, a designação dos novos filósofos como médicos da cultura. A análise dos apontamentos

⁴⁴ Cf. EH, GM.

⁴⁵ EH, GD, 2. *O Caso Wagner*, última obra apresentada por Nietzsche em *Ecce Homo* é, segundo o próprio, uma vez mais, uma crítica à cultura alemã, em particular ao seu imperialismo, nacionalismo, anti-semitismo, decadência e idealismo. Os Alemães são aqui apresentados como responsáveis por se ter perdido “a grande visão para o caminho e valores da cultura”, pela prática de “todos os grandes crimes culturais de quatro séculos” e ainda “por essa efermidade e insensatez que é de todas a *mais adversa à cultura*, o nacionalismo”. À semelhança do passo citado acerca do *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche duvida que haja alguém, para além de si próprio, “que conheça um *caminho* para sair deste beco sem saída” e volta a afirmar que, por uma tamanha responsabilidade, carrega aos ombros “o destino da humanidade” (Cf. EH, WA, 2, 4).

e descrições nietzschianas sobre o seu ideal de filósofo ou, na sua formulação tardia, dos “novos filósofos” ou “filósofos do futuro”, permitirá confirmar as conclusões precedentes e completar a compreensão da nova concepção nietzschiana da filosofia.

1.1.2. Os Novos Filósofos

Renegando desde sempre não só a verdade como fio condutor da filosofia, como também a imagem do filósofo como um ser isolado e atemporal, imerso na profundidade e abstracção dos seus pensamentos, nada tendo a ver com a sua época ou a sociedade em seu redor, “já para não falar dos ‘ruminantes’ académicos e outros professores de filosofia”⁴⁶, Nietzsche caracteriza o filósofo ideal, desde os seus primeiros escritos, como aquele que tem a capacidade de um poder activo, educativo, legislativo, transformador, reformador, não apenas no âmbito da cultura do seu tempo, mas, principalmente, tendo em vista um cultivo ou uma abertura para um outro futuro, que se espera superior, mais elevado, mais saudável que o presente.

Assim, já em *Schopenhauer como Educador*, o filósofo é descrito como devendo ser, seguindo o exemplo de Schopenhauer, essencialmente um educador e um libertador⁴⁷, um modelo que nos possa “educar a todos contra o nosso tempo” e cuja imagem “inspirará os mortais para uma transfiguração das suas próprias vidas”⁴⁸. De acordo com esta *Consideração Intempestiva*, estes educadores deverão servir, essencialmente, como instrumentos de cultivo e de transição, como agentes de mudança, como elementos catalisadores de uma redenção da cultura ou, noutros termos, de uma passagem de um estado de decadência a um novo renascimento cultural, papel que permanecerá constante, aliás, na concepção nietzschiana do filósofo. É neste sentido que os novos filósofos ou educadores são, desde logo e em particular neste texto, considerados “grandes homens redentores (*grossen erlösenden*

⁴⁶ EH, UB, 3. Nietzsche é particularmente crítico da “filosofia” praticada como profissão e ao serviço do Estado, como o que acontece no interior de universidades ou academias. Cf. em particular UB III, 8.

⁴⁷ Cf. UB III, 1. Cf. também UB III, 2.

⁴⁸ Cf. UB III, 4. Cf. também NL 29[204], KSA 7.711; NL 34[247], KSA 11.543: “– die verschiedenen philosophischen Systeme sind als *Erziehungsmethoden* des Geistes zu betrachten: sie haben immer eine besondere Kraft des Geistes am besten *ausgebildet*; mit ihrer einseitigen Forderung, die Dinge gerade so und nicht anders zu sehen.”; NL 37[7], KSA 11.580.

Menschen)”⁴⁹ e equiparados a “médicos para a humanidade moderna” que possam, firmemente, conduzi-la para um outro caminho:

Nunca se precisou tanto de educadores morais e nunca foi tão improvável encontrá-los; nas alturas em que os médicos são mais necessários, em alturas de grandes epidemias, estes estão também mais ameaçados. Pois onde estão os médicos da humanidade moderna, que se aguentem de forma tão firme e saudável nos seus pés que ainda possam suportar um outro e guiá-lo pela mão?⁵⁰

A pergunta ou interpelação mantém-se, com uma intensidade crescente, na maior parte dos escritos de Nietzsche, bem como a associação cada vez mais clara e evidente do filósofo, por um lado, com o problema central da moral e, por outro, com o papel essencial de médico ou guia espiritual de uma humanidade considerada em decadência. Assim, em *Humano Demasiado Humano* Nietzsche interroga-se quanto ao futuro do médico, defendendo que nenhuma outra profissão admitiria hoje um maior crescimento e estaria “em melhores condições de se tornar um benfeitor da sociedade no seu todo”, do que precisamente a do “médico”, numa altura em que os antigos guias espirituais ou “cuidadores de almas” perderam a sua credibilidade e autoridade.⁵¹ Em *Aurora* pergunta, uma vez mais, “onde estão os novos médicos da alma”, que com uma verdadeira competência e levando a sério o sofrimento dos homens, possam encontrar antídotos e curar os homens dos efeitos secundários provocados pelos remédios com que até hoje se procurou curar as doenças da sua alma.⁵² Numa outra passagem da mesma obra, Nietzsche lamenta a falta de médicos que transformem “aquilo a que até hoje chamámos moral prática” num pedaço “da sua arte e ciência de curar”⁵³ e no *Crepúsculo dos Ídolos* insiste ainda na necessidade de uma “moral para médicos”, dada a criação de “uma nova responsabilidade” para os mesmos, que se deverão encontrar ao serviço do “mais elevado interesse da vida, da vida *em ascensão*”⁵⁴.

⁴⁹ Cf. UB III, 6.

⁵⁰ UB III, 2. Cf. também UB III, 6: “Wie es nun mit unserer Zeit in Hinsicht auf Gesund- und Kranksein steht, wer wäre Arzt genug, das zu wissen!”

⁵¹ Cf. MA I, 243.

⁵² Cf. M, 52.

⁵³ Cf. M, 202.

⁵⁴ Cf. GD, Streifzüge, 36.

Em todas estas passagens – como, aliás, em muitas outras⁵⁵ – a utilização da palavra “médico (Arzt)” é, evidentemente, metafórica: na maior parte das ocorrências do conceito, Nietzsche refere-se não aos médicos em sentido estrito ou literal, mas, precisamente, aos seus “médicos filosóficos” que, se por um lado deverão, num sentido lato, abordar a decadência da sua cultura de um ponto de vista “clínico” ou “terapêutico” e almejar a sua cura, por outro se relacionam directamente com os antigos “médicos da alma” (i.e., como veremos, os moralistas e, principalmente, os padres cristãos) enquanto novos guias espirituais da humanidade e legisladores ou estabelecadores de novas tábuas de valores.⁵⁶

À medida que a sua preocupação com o problema da cultura e o “cultivo de uma nova humanidade” se vai intensificando e a concentração nas questões da saúde e da doença se torna predominante no seu pensamento, também a sua esperança no ressurgimento de novos filósofos e a atribuição de responsabilidade aos mesmos no que diz respeito à reabilitação ou redenção da cultura contemporânea se vai acentuando. Assim, em *Para além do Bem e do Mal*, onde de resto se encontra a mais ampla e detalhada exposição nietzschiana do seu ideal de filósofo por contraposição aos traços mais característicos de toda a filosofia precedente, os “novos filósofos” ou “filósofos do futuro” são apresentados como os homens da “mais ampla responsabilidade”, carregando sobre si “a consciência pela evolução global dos homens”⁵⁷, responsabilidade esta que se encontra intimamente ligada com a tarefa que lhes será clara e explicitamente atribuída no âmbito da transmutação do sistema moral vigente.

Com efeito, e seguindo a descrição de Nietzsche nesta mesma obra, estes novos filósofos serão muito provavelmente ainda “amigos da verdade”, mas já não

⁵⁵ Cf. por ex. MA I, 243; MA II, WS, 188; M, 40; M, 134: “Wer aber gar als Arzt *in irgend einem Sinne* der Menschheit dienen will (...)”; FW, Vorrede, 2; FW, 113; JGB, Vorrede, 1; GD, Sokrates, 11-12; A, 7: “Nichts ist ungesunder, inmitten unser ungesunden Modernität, als das christliche Mitleid. *Hier* Arzt sein, *hier* unerbittlich sein, *hier* das Messen führen – das gehört zu uns, das ist *unsre* Art Menschenliebe, damit sind *wir* Philosophen (...)”; A, 47; NL 23[15], KSA 7.545: “*Der Philosoph als Arzt der Cultur*”; NL 29[213], KSA 7.714; NL 30[8], KSA 7.733; NL 4[5], KSA 8.40; NL 12[189], KSA 9.608: “Ja, wir wollen Aufwecker und Ärzte sein, doch so daß die Aufgeweckten nicht wieder einschlafen müssen und die Geheilten nicht an der Heilung zu Grunde gehen”.

⁵⁶ Cf. a entrada “Arzt” no *Nietzsche-Wörterbuch*.

⁵⁷ Cf. JGB, 61.

serão dogmáticos: “deverá ofender o seu orgulho e também o seu gosto se a sua verdade puder ser uma verdade para qualquer um”⁵⁸. Também não serão cépticos, no sentido tradicional do termo⁵⁹, nem meros críticos⁶⁰, apesar de todo o trabalho filosófico e científico anterior constituir uma ferramenta fundamental para a sua própria filosofia.⁶¹ Em fortíssima contradição relativamente aos antigos filósofos, os novos filósofos deverão ser essencialmente experimentadores (*Versucher*)⁶² e realizadores de experiências (*Menschen der Experimente*)⁶³: sentem, nas palavras de Nietzsche, “o peso e o dever de centenas de tentativas e tentações (*Versuchen und Versuchungen*) da vida”, “arriscam-se constantemente”⁶⁴ e, na sua “paixão pelo conhecimento”, vão mais além com “experiências audaciosas e dolorosas”, servindo-se da experiência “num sentido novo, talvez mais amplo, talvez mais perigoso”⁶⁵. Apesar de serem “espíritos livres, muito livres” e, como tal, “amigos inatos, fiéis, ciumentos da solidão”⁶⁶, também serão sérios investigadores das massas e do homem comum⁶⁷ e deverão utilizar todos os meios ao seu dispor para percorrer de uma ponta à outra, “com múltiplos olhos e consciências”, todo o “âmbito de valores e de sentimentos de valor humanos”⁶⁸. Assim, uma vez mais em contraste com os antigos filósofos, estes filósofos do futuro não servirão nem propalarão as ancestrais tábuas de valores; pelo contrário, serão necessariamente a “má consciência do seu tempo” e lutarão contra os ideais há muito estabelecidos, no âmbito dos quais desde sempre se filosofou⁶⁹. Dissecarão cruelmente as virtudes do seu tempo e exporão quanta hipocrisia, mentira, comodismo e laxismo se encontram escondidos por trás dos seguidores da moralidade presente.

⁵⁸ Cf. JGB, 43.

⁵⁹ Cf. JGB, 208, 210.

⁶⁰ Cf. JGB, 210.

⁶¹ Cf. JGB, 210, 211.

⁶² Cf. JGB, 42.

⁶³ Cf. JGB, 210.

⁶⁴ Cf. JGB, 205.

⁶⁵ Cf. JGB, 210.

⁶⁶ Cf. JGB, 44.

⁶⁷ Cf. JGB, 26.

⁶⁸ Cf. JGB, 211.

⁶⁹ Cf. JGB, 212.

Estas são, porém, “apenas pré-condições para a sua tarefa”⁷⁰: acima de tudo e apesar da sua “paixão pelo conhecimento”, escreve Nietzsche, estes novos filósofos terão “mais que fazer do que simplesmente conhecer – nomeadamente, *ser* algo de novo, *significar* algo de novo, *apresentar* novos valores”⁷¹. Quer isto dizer que entre os novos filósofos a teoria se deverá encontrar totalmente subordinada à prática, ou, por outras palavras, que é um objectivo prático que confere à teoria todo o seu significado e valor. A grande tarefa destes novos filósofos, que lhes confere um papel tão predominante no pensamento de Nietzsche e os transforma em homens da maior responsabilidade consiste, pois, no desbravamento destemido e corajoso dos territórios inexplorados do conhecimento, não porque a aquisição de conhecimento seja em si mesma um valor, mas porque através dele se tornará possível a destruição do ideal do presente e, acima de tudo, a criação de novos valores, que permitam uma reabilitação da cultura presente e o cultivo de um novo tipo de homem.⁷²

À primeira vista, poderia parecer que a figura do filósofo como médico desaparecera por completo, não deixando vestígios na altura em que Nietzsche mais pormenorizadamente descreve os seus filósofos do futuro. No entanto, é precisamente a relação do filósofo com o problema da moral – que já estando presente nas passagens anteriormente citadas, atinge o seu auge, precisamente, em *Para além do Bem e do Mal*, com a ideia do filósofo como essencialmente escrutinador da moral vigente e criador de novos valores, como comandante e legislador⁷³ – que, aos olhos de Nietzsche, o relaciona mais directamente com o papel de médico e justifica a função terapêutica que deverá exercer na sua cultura, dado que, conforme

⁷⁰ Cf. JGB, 211.

⁷¹ JGB, 253. Cf. também JGB, 211.

⁷² Cf. a este respeito WOTLING (1995: 111, n. 1): “Le travail «théorique» est subordonné à un projet pratique qui lui donne sens: la création d’une culture saine que le philosophe législateur doit substituer à la culture malade qui règne sur l’Europe sous l’influence du platonisme et plus encore de sa forme populaire, le christianisme”.

⁷³ Cf. JGB, 211: “Die eigentlichen Philosophen aber sind Befehlende und Gesetzgeber”. Apesar de ser uma imagem particularmente forte em *Para além do Bem e do Mal*, a ideia do filósofo como legislador (*Gesetzgeber*) já se encontra, na verdade, presente na obra de Nietzsche desde *Schopenhauer como Educador*. Cf. UB III, 3: “Denn das ist die eigentümliche Arbeit aller grossen Denker gewesen, Gesetzgeber für Maass, Münze und Gewicht der Dinge zu sein.”; MA I, 261; M, 496. Cf. também NL 23[1], KSA 7.537; NL 6[38], KSA 8.112; NL 18[50], KSA 10.579; NL 24[3], KSA 10.644; NL 26[407], KSA 11.258; NL 26[425], KSA 11.264; NL 35[45], KSA 11.531; NL 35[47], KSA 11.533; NL 38[13], KSA 11.611.

analisaremos em pormenor, é justamente o tipo de valores adoptados na sociedade ocidental que se encontra no cerne daquilo que Nietzsche diagnosticou como a sua doença, sendo portanto a acção criadora dos novos filósofos que se terá de encontrar no centro da sua possível cura ou reabilitação. Para além disso, é de facto bastante evidente a semelhança entre a nova prática filosófica de Nietzsche e a de um médico ou terapeuta, podendo todo o trabalho atribuído aos novos filósofos de escrutínio da moral vigente, de análise e comparação de diferentes sistemas morais, de denúncia dos efeitos nefastos da adopção de determinados valores e de criação de novos valores ser em grande medida equiparado à prática médica de análise de sintomas, recolha de amostras, observação em laboratório, diagnóstico de doenças e prescrição de remédios.⁷⁴

Que a associação entre o filósofo e o médico se mantém presente com grande intensidade nesta fase do seu pensamento é, de resto, emblematicamente confirmado pelo Prólogo do mesmo ano à segunda edição da *Gaia Ciência*, onde Nietzsche expressa, precisamente, as suas esperanças no surgimento de um “médico filosófico no sentido excepcional do termo”:

Ainda espero que um *médico* filosófico no sentido excepcional do termo – aquele que tem de perseguir o problema da saúde conjunta de um povo, de um tempo, de uma raça, da humanidade – venha um dia a ter a coragem de levar a minha suspeita até ao limite e ouse afirmar: em toda a filosofia até hoje não se tratou de todo de “verdade” mas de algo diferente, digamos de saúde, de futuro, de crescimento, de poder, de vida...⁷⁵

Depositando as suas maiores esperanças no surgimento destes novos filósofos, tudo leva a crer que Nietzsche tenha sido o primeiro “médico filosófico no sentido excepcional do termo” e que se tenha querido dar a si próprio como exemplo para gerações vindouras de filósofos, que pudessem continuar o seu trabalho e juntar-se a

⁷⁴ Cf. WOTLING (2008b: 48).

⁷⁵ FW, Vorrede, 2.

ele na tarefa necessariamente incompleta e futura de cultivo ou reabilitação da sua cultura e de “elevação da espécie «homem»”⁷⁶.

1.1.3. Sócrates como Precursor

Não poderíamos deixar de sublinhar que, apesar de radical e implicando uma ruptura com a tradição filosófica antecedente, esta nova concepção de Nietzsche da tarefa da filosofia e do papel do filósofo não é inteiramente nova ou sem precedentes. Com efeito, à sua redefinição do âmbito, objecto e orientação fundamentais da filosofia não foram certamente estranhas as suas leituras e longa ocupação com a filosofia grega antiga, nomeadamente com os pré-socráticos, os helenistas e, muito em particular, com Platão e Sócrates, durante o período de leccionação em Filologia Clássica em Basel, figuras com que, de resto, não deixou de se confrontar e debater ao longo de toda a sua actividade filosófica.

No que diz respeito à sua concepção do filósofo como médico, em particular, é de assinalar que, apesar de Nietzsche admirar particularmente o período da filosofia anterior a Sócrates, e de ser aos pré-socráticos que mais frequentemente atribui uma função terapêutica, não lhe passou de todo despercebida a forma exemplar e admirável com que Sócrates encarnara o papel de “médico filosófico”⁷⁷, papel este que, já nesta altura, identificava como a atitude correcta de um filósofo. Em 1873, pouco antes, portanto, de começar a trabalhar no projecto sobre o filósofo como médico da cultura, Nietzsche afirma numa das suas aulas de “Introdução ao Estudo dos Diálogos Platónicos”:

Platão parece ter recebido através da Apologia de Sócrates os pensamentos fundamentais acerca de como um filósofo se deve comportar para com os homens: como o seu médico, como um moscardo à volta do pescoço dos homens.⁷⁸

⁷⁶ Cf. JGB, 44. Patrick Wotling chama muito correctamente a atenção para o facto de a redefinição nietzschiana do objecto, problemática e tarefa da filosofia em torno da questão da cultura a tornar mais que nunca um empreendimento colectivo. Cf. WOTLING (2008b: 49).

⁷⁷ Na verdade, em muitos aspectos Nietzsche não faz qualquer distinção entre Sócrates e os filósofos anteriores, como o demonstra o título de um dos seus seminários em Basel, “Die vorplatonischen Philosophen” (“Os filósofos pré-platónicos”). Cf. KGW II/4.207-362.

⁷⁸ KGW II/4.155.

Apesar da ambiguidade e ambivalência que caracterizam a relação de Nietzsche com Sócrates ao longo de toda a sua obra, não é sem plausibilidade que Walter Kaufmann afirma que também Nietzsche terá retirado da *Apologia* a sua imagem do filósofo ideal, funcionando Sócrates, desde os primórdios, como uma espécie de modelo para a sua própria actividade filosófica.⁷⁹ Com efeito, é curioso verificar que, ao longo da extensa exposição em *Para além do Bem e do Mal* acerca dos seus novos filósofos, Nietzsche dá apenas um nome como exemplo da “grandeza” de um filósofo, em contraposição à mediocridade da filosofia actual, sendo esse nome, precisamente, o de Sócrates – e também aqui este é descrito como médico:

No tempo de Sócrates, entre homens de instintos fatigados, entre velhos atenienses conservadores, que se deixavam andar – em direcção à “felicidade”, como eles diziam, ao prazer, como realmente acontecia –, e que continuavam a ter na boca as antigas palavras grandiosas, às quais o seu tipo de vida já não lhes conferia qualquer direito, talvez a *ironia* fosse necessária para a grandeza da alma, aquela segurança socrática e maldosa do antigo médico e homem do povo, que, impiedosamente, cortava na própria carne, bem como na carne e no coração das “pessoas nobres”, com um olhar que dizia de forma suficientemente compreensível: “Não finjam diante de mim! Aqui – somos iguais!”⁸⁰

Se são muitos, como Nietzsche não se cansa de assinalar, os pontos de divergência e afastamento da sua filosofia relativamente à de Sócrates, de um ponto de vista formal os dois filósofos encontram-se, de facto, extraordinariamente próximos, sendo provavelmente no papel de terapeutas do seu tempo que a ambivalência desta relação é levada ao seu extremo, como procuraremos demonstrar aquando da análise de “O Problema de Sócrates” em *Crepúsculo dos Ídolos*, que Nietzsche dedica, precisamente, à análise e crítica de Sócrates enquanto médico da cultura ateniense na altura da sua degenerescência.⁸¹

Independentemente das duras críticas que Nietzsche faz a Sócrates relativamente ao desempenho da sua função, é evidente a identificação que sente em

⁷⁹ Cf. KAUFMANN (1968: 398). Ver também KAUFMANN (1948: 478). Para uma interessante refutação da posição de Kaufmann relativamente à admiração incondicional de Nietzsche para com Sócrates, cf. JOVANSKI (1991).

⁸⁰ Cf. JGB, 212.

⁸¹ Cf capítulo 3.2.2.1 da presente dissertação.

relação a este quanto à intuição da necessidade de a filosofia se converter em terapia, em particular numa época que se considera em estado de doença ou decadência. Numa altura de declínio cultural, em muitos aspectos comparável ao que Sócrates vivenciou em Atenas, Nietzsche deixa muito claro, como temos vindo a assinalar, o seu desejo de um (re)surgimento de filósofos que, tal como ele próprio ou Sócrates, levem a sério a relação fundamental entre filosofia e medicina e, tendo como valores fundamentais a saúde, o futuro, o crescimento, o poder, a vida, possam contribuir para uma verdadeira reabilitação, elevação, cultivo ou terapia, não só do seu tempo, do seu povo, da sua cultura, mas de toda a humanidade.

1.2. A Cultura como Paciente

Tentámos demonstrar no capítulo anterior como a cultura, estando presente de uma forma central e premente ao longo de toda a sua obra, se apresenta como a problemática nuclear do novo questionamento filosófico de Nietzsche. Mas o que significa cultura para Nietzsche e, em particular, o que significa, da perspectiva de um médico filosófico, encarar a cultura como paciente ou almejar uma terapia da cultura? Pelas razões que analisaremos, nenhuma das questões é de resposta fácil, pelo que será a elas que dedicaremos os dois capítulos que se seguem.

1.2.1. A Cultura como Problema

De uma forma que não deverá soar surpreendente, Nietzsche não nos oferece uma descrição clara e detalhada, e muito menos uma definição precisa e unívoca, que se mantenha constante, daquilo que entende por cultura, até porque, de acordo com a sua famosa expressão em *Para uma Genealogia da Moral*, só é definível aquilo que não tem história.⁸² Nietzsche escreveu, porém, exaustivamente sobre o assunto, e

⁸² Cf. GM, II, 13.

através das suas múltiplas descrições e formulações é possível estabelecer um sentido, que, na verdade não parece encontrar-se muito distante da concepção tradicional e que ainda hoje temos de cultura.

Assim, numa formulação que se tornou famosa da primeira das suas *Considerações Intempestivas*, Nietzsche determina o sentido da cultura por oposição à noção de barbárie e por referência ao estilo artístico de um povo:

Cultura é, acima de tudo, unidade do estilo artístico em todas as expressões vitais de um povo. Muito saber e erudição não é, porém, nem um meio necessário da cultura, nem um sinal da mesma e, se for preciso, é mais consistente com o contrário da cultura, a barbárie, isto é: a ausência de estilo ou a confusão caótica de todos os estilos.⁸³

Se a barbárie – com a qual Nietzsche identifica, aliás, os alemães seus contemporâneos⁸⁴ – se caracteriza, portanto, por uma certa desunião, caos ou confusão de estilos entre um povo, a cultura distinguir-se-ia precisamente, de acordo com este passo, pela unidade no estilo artístico de uma determinada comunidade, nada tendo que ver com uma mera acumulação de saber ou erudição adquirida, segundo Nietzsche tão característica do espírito do sistema educativo alemão.⁸⁵ Na época deste texto, o pensamento de Nietzsche encontrava-se ainda, como se nota, extremamente marcado pela reflexão estética e, em particular, pela questão da arte enquanto expressão máxima da essência de um povo, sendo a cultura pensada como a “consequência de qualquer grande mundo artístico”⁸⁶. Mais tarde, porém, Nietzsche expande a noção de cultura, mantendo a ideia de unidade, mas deixando de a relacionar exclusivamente com o conjunto de expressões artísticas de uma determinada comunidade.

Em *Humano demasiado Humano*, por exemplo, Nietzsche sublinha a este respeito a importância de “os homens se encontrarem unidos pela tradição” e associa à ideia de cultura não apenas a unificação do estilo artístico num determinado tempo e lugar, mas também a uma determinada “visão do mundo”, a um tipo de moralidade e

⁸³ UB I, 1.

⁸⁴ Cf. UB I, 1: “In diesem chaotischen Durcheinander aller Stile lebt aber der Deutsche unserer Tage: (...)”

⁸⁵ Cf. por ex. UB I, 1; UB II, 4; UB III, 3-4; GD, Deutschen, 3-5; EH, klug, 1.

⁸⁶ Cf. NL 19[33], KSA 7.426.

a um conjunto de costumes partilhados por um determinado povo numa determinada época e local.⁸⁷ Um povo ou, num sentido idêntico, uma cultura, são, pois, caracterizados por uma determinada tradição, história e património de valores e costumes em comum, por um conjunto de experiências e vivências partilhadas e, consequentemente, por uma mesma mundividência, formando, numa palavra, uma unidade “que se compreende” a si mesma, segundo a formulação de Nietzsche em *Para além do Bem e do Mal*:

Para que as pessoas se compreendam entre si não é suficiente que usem as mesmas palavras: é preciso também que usem as mesmas palavras para o mesmo tipo de vivências interiores; é preciso, em última análise, que tenham a experiência *em comum*. É por este motivo que as pessoas de um povo se compreendem melhor entre si do que aquelas que pertencem a povos diferentes, mesmo que utilizem a mesma língua; ou melhor: quando se vive em conjunto durante um longo período de tempo em condições semelhantes (de clima, de solo, de perigo, de necessidade, de trabalho), *origina-se* daí algo que “se compreende”, um povo.⁸⁸

Verificamos, portanto, que a noção nietzschiana de cultura se encontra muito próxima do significado tradicional e ainda corrente do termo alemão *Kultur*, igualmente contemplado e preservado no campo semântico da palavra latina “cultura”, designando, nomeadamente, o sistema complexo de códigos e padrões partilhados por uma sociedade ou um grupo social num determinado tempo e lugar, manifestando-se nas normas, costumes, crenças, valores, instituições e criações artísticas, literárias e científicas, que fazem parte da vida individual e colectiva dessa sociedade e são transmitidos socialmente, de geração em geração.⁸⁹ A cultura representa, pois, em termos simples, essa estrutura unificada e unificadora de costumes, crenças, normas e valores que forma o *ethos* de um povo e regula a vivência

⁸⁷ Cf. MA I, 23.

⁸⁸ JGB, 268.

⁸⁹ O campo semântico do termo latino “cultura” é mais abrangente que o do alemão “Kultur”, não sendo neste último contemplado o sentido de instrução, saber ou conjunto de conhecimentos adquiridos de um indivíduo (em alemão “Bildung”). Tanto em alemão como em português, porém, o termo “cultura” designa também a acção de cultivar terras para as tornar mais férteis, ou a criação de certos animais em ambientes favoráveis ao seu desenvolvimento, por forma a melhor satisfazer as necessidades dos homens, sentido que metaforicamente será, como veremos, de extraordinária importância para o pensamento de Nietzsche sobre a cultura. O termo alemão mais comum para tal é, porém, “Züchtung”, sendo também este o mais utilizado por Nietzsche. Para uma análise muito clara e elucidativa da distinção semântica entre os termos “Kultur”, “Bildung” e ainda “Zivilisation” cf. BLONDEL (2006: 53-64). Sobre a evolução da palavra “Kultur” na literatura clássica alemã, cf. KOPP (1974).

numa determinada comunidade sob uma base implícita de acordo tácito e entendimento óbvio entre todos os seus membros. Na sucinta definição de Werner Stegmaier, “por ‘cultura’ pode entender-se, em geral, aquilo que numa sociedade é evidente (*selbstverständlich*)”⁹⁰, isto é, aquilo que passa por óbvio, que já não precisa de ser pensado, racionalizado ou reflectido, mas que foi adquirido, herdado, interiorizado, incorporado ou, numa palavra, se tornou instinto ou natureza.⁹¹

É importante notar que se a oposição tradicional entre cultura e natureza não perde, com Nietzsche, todo o seu sentido, pelo menos sofre uma radical alteração. Para Nietzsche não se trata, com efeito, de duas esferas distintas, independentes e opostas, que convergissem no homem, de tal forma que se pudesse diferenciar aquilo que nele é natural e aquilo que nele é produto da cultura, preferindo uma em detrimento de outra, uma vez que a natureza do homem, enquanto homem, é já ela mesma intrinsecamente social, ou seja, cultural. Por outras palavras, a cultura é apenas o modo de a natureza se expressar no humano, uma espécie de “segunda natureza”⁹², o que significa que se existe tal coisa como uma “natureza humana” ela será intrinsecamente cultural, tal como todas as expressões culturais serão sempre, num certo sentido, necessariamente naturais. Assim, sendo a cultura uma dimensão da natureza ou, precisamente, a forma de expressão da natureza no homem, este não pode, nem separar-se da cultura nem deixar de ser natural, sendo antes obrigado a carregar este “carácter duplo” da sua própria natureza:

Quando falamos de *humanidade* baseamo-nos na ideia de que poderia ser ela aquilo que *separa* e distingue os homens da natureza. Mas uma tal separação, na verdade, não existe: as propriedades “naturais” e aquelas a que chamamos propriamente “humanas” estão indissociavelmente interligadas. Nas suas forças mais elevadas e nobres o homem é inteiramente natureza e carrega em si próprio o seu terrível carácter duplo. As suas capacidades temíveis e tidas como inumanas são mesmo talvez o único solo fértil a partir do qual toda a humanidade pode crescer, em emoções, acções e obras.⁹³

⁹⁰ STEGMAIER (2004a: 149).

⁹¹ Cf. NL 19[41], KSA 7.432: “Die *Kultur* eines Volkes offenbart sich in der *einheitlichen Bändigung der Triebe dieses Volkes* (...)”

⁹² Cf. M, 38, 455.

⁹³ HW, KSA 1.783.

Se não existe uma verdadeira separação entre a ideia de homem e a ideia de natureza e se, por outro lado, a natureza do homem não pode ser pensada em isolamento e independência do seu ser em sociedade, numa determinada comunidade, numa determinada cultura, a ideia de um puro *homo natura* à maneira de Rousseau⁹⁴ é uma mera ilusão, não podendo sequer funcionar como ideal ou ideia reguladora, no sentido de um regresso a uma natureza verdadeira e pura perdida, em contraste com o estado de alguma forma falso, artificial e corrompido da vida em sociedade, simplesmente porque esta “pura natureza” nunca existiu:

Não um “regresso à natureza”: pois até hoje nunca existiu uma humanidade natural. A escolástica de valores não naturais e anti-natura é a regra, é o começo; o homem chega à natureza depois de longa luta, nunca “regressa”... A natureza: i.e. ousar ser não moral (*unmoralisch*) como a natureza.⁹⁵

Não é pois, em si mesma, a cultura que se opõe à natureza, mas sim um determinado tipo de valores adoptados em sociedade, pelo que a verdadeira oposição em Nietzsche será não a de cultura vs. natureza, mas a de moral vs. natureza ou, mais concretamente, a de um determinado tipo de moral (até hoje dominante) vs. natureza. Isto porque, evidentemente, se a cultura constitui a “segunda natureza” do homem e a moral, enquanto conjunto de costumes e valores adoptados em sociedade, faz parte dessa mesma cultura, também a moral será, num certo sentido, natural. No entanto, e ainda que fazendo parte dessa dimensão da natureza que é a cultura, há valores e avaliações que podem ser considerados anti-natureza, no sentido em impõem um “dever ser” que procura transformar o humano em algo que ele, por natureza, não pode ser.⁹⁶ Por outras palavras, enquanto parte integrante da cultura, a moral, ela mesma, será sempre natural no homem, mas os valores que a formam e determinam podem encontrar-se mais ou menos de acordo com a natureza, dependendo do grau de oposição do “dever ser” que impõem relativamente ao “ser” natural do homem. E

⁹⁴ Nietzsche critica esta imagem idealizada da natureza e o ideal de regresso à natureza particularmente em Rousseau, mas também entre os estóicos e os epicuristas, especialmente a sua fórmula de “viver de acordo com a natureza”. Cf. por ex. M, 427; JGB, 9; GD, Streifzüge, 1, 48; NL 23[7], KSA 8.405; NL 7[46], KSA 12.310; NL 9[121], KSA 12.406; NL 9[185], KSA 12.449. Cf. também capítulo 2.2.2.1 da presente dissertação.

⁹⁵ NL 10[53], KSA 12.482. Cf. também NL 5[25], KSA 9.186.

⁹⁶ Cf. por exemplo GD, Moral, 6.

se, ainda que em diferentes graus, a história dos homens tem sido desde sempre marcada, segundo Nietzsche, por uma moral não natural ou anti-natural⁹⁷, nada implica que não seja possível a criação de um tipo de valores que esteja em harmonia com a natureza e propicie melhores condições para o florescimento humano ou, na expressão nietzschiana, permita a “elevação da espécie «homem»”⁹⁸. É neste sentido que a natureza não é para Nietzsche algo que possa ser recuperado, mas sim algo que terá ainda de ser conquistado, sendo esta uma das ideias centrais do seu projecto de reforma da cultura ocidental.

É, pois, também neste sentido que se devem compreender as afirmações nietzschianas que parecem indiciar uma visão normativa da natureza, como o famoso projecto de “retraduzir o homem de volta para a natureza”⁹⁹ ou a tarefa de “desumanizar a natureza e a seguir naturalizar o homem”¹⁰⁰: se a natureza se mantém para Nietzsche, num certo sentido, uma ideia reguladora, enquanto estado ideal a ser alcançado, o seu sentido diverge radicalmente dos precedentes, na medida em que, não se opondo à cultura, tal estado nunca existiu e, como tal, nunca poderá ser restabelecido, restaurado ou recuperado, mas necessariamente conquistado, ganho, construído, eventualmente criado. Só neste sentido se poderá falar em Nietzsche também de um “regresso à natureza”:

Também eu falo de um “regresso à natureza”, ainda que na verdade não seja um retrocesso (*Zurückgehen*), mas uma ascensão (*Hinaufkommen*) – uma ascensão à natureza e naturalidade elevada, livre e mesmo temível, que brinca, que *pode* brincar com grandes tarefas...¹⁰¹

Alcançar esse estado elevado, livre e terrível de natureza, a que Nietzsche também chamou sua tarefa, implicaria, tal como expresso no passo anterior, essencialmente uma desumanização da natureza e uma desmoralização do homem, nas palavras de Nietzsche “ser não moral como a natureza”, isto é, muito

⁹⁷ Cf. em particular GD, Moral. Cf. também NL 23[3], KSA 13.601: “(...) die schauerhafte Thatsächlichkeit, daß die Widernatur selbst als Moral mit den höchsten Ehren geehrt worden ist und als Gesetz über der Menschheit hängen blieb...”.

⁹⁸ Cf. JGB, 44.

⁹⁹ Cf. JGB, 230.

¹⁰⁰ Cf. NL 11[211], KSA 9.525.

¹⁰¹ GD, Streifzüge, 48. Cf. também NL 9[116], KSA 12.402.

sucintamente, conquistar para o homem a inocência natural do seu devir e não lhe impor que seja outro do que aquilo que é, um “dever ser” por oposição ao simples “ser”, segundo Nietzsche característica de todas as morais e, por consequência, de todas as culturas precedentes, razão pela qual o alcance dessa “segunda inocência” seria uma vitória e uma conquista realmente inéditas. Percebemos, pois, que no cerne do problema da cultura para Nietzsche e do seu projecto de reforma ou terapia da cultura ocidental se encontra o conjunto de valores ou o tipo de moral adoptado no seio da mesma, em particular aquele que Nietzsche identifica com a tradição “platónico-cristã” e que denuncia como grande responsável pela decadência da cultura ocidental e pela sua doença fundamental, o niilismo, cuja análise remetemos para a segunda parte do presente trabalho.

É interessante verificar, a este respeito, como as reminiscências do uso originário da palavra “cultura”, em latim, para designar a acção de cultivo de terras ou criação de animais em condições particularmente favoráveis para os tornar mais férteis e produtivos¹⁰², desempenham um papel fundamental no pensamento nietzschiano acerca da cultura e, em particular, no que diz respeito ao seu desenvolvimento e eventual reforma ou terapia. É, com efeito, muito frequentemente através de metáforas agrícolas ou vegetais que Nietzsche designa, neste contexto, precisamente esse processo de educação, disciplina ou cultivo espiritual, que quer a um nível individual, quer a um nível colectivo, se exerce ou pode exercer sobre os homens. Assim, em *Aurora*, por exemplo, “uma pessoa pode dispor dos seus instintos como um jardineiro e, apesar de poucos o saberem, cultivar os rebentos de raiva, piedade, curiosidade, vaidade de uma forma tão fértil e proveitosa como um belo fruto numa trepadeira”¹⁰³ e na *Gaia Ciência* a figura do jardineiro dá lugar à dos “agricultores do espírito”, aqueles que “cavam os pensamentos antigos nas

¹⁰² Só no século XVII é que, por analogia, se começa a utilizar o termo “Kultur”/ “cultura” no sentido metafórico de *cultura anima*, cultivo da alma ou do espírito. Cf. a entrada “Kultur” no *Kluge - Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*.

¹⁰³ M, 560. As metáforas do jardineiro, da jardinagem ou do jardim são, neste contexto, recorrentes em Nietzsche. Cf. por ex. MA II, VM, 275; M, 382; NL 7[30], KSA 9.324; NL 7[211], KSA 9.361: “Wir haben es in der Hand, unser Temperament wie einen Garten auszubilden.”; NL 11[2], KSA 9.441.

profundezas e trazem frutos com eles”¹⁰⁴. Da mesma forma, é também através do uso recorrente de uma metáfora agrícola que Nietzsche esclarece, no plano colectivo, não só os processos de desenvolvimento de uma cultura e os efeitos da incorporação da mesma, como também o seu próprio programa de reabilitação da cultura contemporânea, tal como exemplarmente expresso no seguinte passo de *Anticristo*:

O problema que aqui coloco não é o de saber o que deve substituir a humanidade na sucessão dos seres vivos (– o homem é um *fim* –); mas sim que tipo de homem se deve *cultivar* (*züchten*), se deve *querer*, como o mais valioso, mais digno da vida, mais certo de futuro. (...) – a partir do medo foi querido, cultivado (*gezüchtet*), *alcançado* o tipo inverso: o animal doméstico, o animal de rebanho, o animal doente homem, – o cristão...¹⁰⁵

Não é por acaso que a metáfora preferida de Nietzsche para designar os processos e efeitos envolvidos na criação e desenvolvimento de uma cultura é, precisamente, a de “Zucht”, “Züchtung” ou “züchten”: literalmente, “disciplina”, “cultura”/ “cultivo”/ “criação” ou “cultivar”/ “criar”.¹⁰⁶ Com efeito, uma das intuições mais fortes e importantes do pensamento nietzschiano sobre a cultura é, justamente, a ideia de que qualquer cultura é sempre, enquanto conjunto de valores, crenças, normas e costumes naturalmente apropriados e instintivamente incorporados¹⁰⁷, um meio de educação, de disciplina, de unificação, de tipificação e, neste sentido, de criação, cultivo – ou, nos termos de Darwin, de “selecção artificial”¹⁰⁸ – de um

¹⁰⁴ FW, 4. Cf. também NL 11[168], KSA 9.506.

¹⁰⁵ A, 3. Cf. também NL 15[120], KSA 13.480.

¹⁰⁶ Ao contrário do termo “Kultur”, os termos alemães “Zucht”, “Züchtung” ou “züchten” não são normalmente utilizados, na linguagem corrente, em relação a pessoas, mas apenas a plantas (cultivo de plantas) e animais (criação de animais). Apesar de a opção nietzschiana por estes termos poder ser – como foi – interpretada de uma forma negativa, pejorativa, mesmo eugénica, ela parece-nos antes indiciar, não só um aproveitamento e desenvolvimento (intencional e consciente ou não) das raízes da palavra “cultura”, como principalmente uma intuição fundamental relativamente aos processos de aculturação e socialização, efectivamente muito semelhantes aos do cultivo de plantas ou criação de animais com determinadas características para determinados fins.

¹⁰⁷ Lembre-se a este respeito a metáfora nietzschiana do espírito como estômago, isto é, como algo que assimila, digere, incorpora, torna próprio (ou inversamente rejeita), não só experiências, vivências, mas também, precisamente, valores, crenças, hábitos e costumes. Cf. por ex. Z, Von alten und neuen Tafeln, 16; JGB, 230; GM, III, 16; EH, klug, 1.

¹⁰⁸ Toda esta reflexão nietzschiana acerca dos processos de disciplina e cultivo no interior de uma cultura tem, consciente e intencionalmente ou não, uma dimensão darwinista que importa sublinhar. Na sua *Origem das Espécies*, Darwin distinguira, com efeito, a selecção natural, que se produz sem a intervenção humana, e a selecção artificial, que é feita intencionalmente pelo homem, com vista à preservação e propagação de um determinado tipo de planta ou animal com características particularmente favoráveis. Tanto o processo inconsciente de tipificação e domesticação no interior de

determinado tipo de vida, de um determinado tipo de homem. Mais concretamente, qualquer sistema moral se apresenta como um meio poderosíssimo de alteração, de modificação, de transformação, de formação, de configuração, de instrução e de disciplina profunda dos indivíduos, ou, de acordo com uma outra metáfora zoológica que Nietzsche utiliza frequentemente, de “domesticação (*Zähmung*)” dos homens¹⁰⁹, pelo que da apropriação ou incorporação de uma determinada moral no interior de uma determinada cultura resulta necessariamente uma tipificação e uma selecção de diferentes formas de vida.¹¹⁰ É, de resto, por este motivo, que se torna possível distinguir, avaliar e comparar diferentes tipo de homem, de acordo com as diferentes culturas que os produziram, ou, numa expressão cara a Nietzsche, analisar os diferentes tipos de “planta-homem” de acordo com o “solo” que os fez brotar¹¹¹, estratégia a que Nietzsche recorre, como se sabe, constantemente.

É importante notar que um tal processo de cultivo ou criação no interior de uma determinada cultura não precisa de ser consciente ou intencional e, na verdade, nunca o foi, sendo antes o acaso que, segundo Nietzsche, desde sempre dominou como regra.¹¹² Distinguindo-se como traço geral de todo o desenvolvimento cultural

uma cultura como o projecto nietzschiano de cultivo de uma nova cultura podem, pois, ser entendidos como processos de “selecção artificial”, sendo que a de Nietzsche pretende promover a saúde e a diferença em vez de impor a doença e a normalização. John Richardson distingue, neste sentido e em termos darwinistas, três tipos de selecção na filosofia de Nietzsche: selecção natural (“valores animais”), selecção social (“valores humanos”, adquiridos através da integração numa determinada sociedade) e selecção individual (“valores sobrehumanos”, através da criação autónoma de si próprio e dos seus próprios valores). Apesar de uma utilização algo abusiva de terminologia darwinista para a explicitação de Nietzsche, o livro é uma excelente demonstração da enorme influência de Darwin no seu pensamento, apesar das constantes indicações do próprio em sentido contrário. Cf. RICHARDSON (2004). Cf. também STEGMAIER (1987, 2010); CONSTÂNCIO (2010); SKOWRON (2008).

¹⁰⁹ Cf. por ex. GM, II, 22; GM, III, 13; GD, *Verbesserer*, 2, 5; A, 22; NL 25[236], KSA 11.74; NL 27[79], KSA 11.294; NL 9[142], KSA 12.416; NL 11[153], KSA 13.72; NL 15[55], KSA 13.444.

¹¹⁰ É em particular relativamente aos diferentes sistemas morais e/ ou religiosos que Nietzsche sublinha a acção de criação ou cultivo de determinados tipos de homem ou de vida. Cf. NL 34[176], KSA 11.478; NL 35[20], KSA 11.515; NL 37[8], KSA 11.580; NL 1[239], KSA 12.63: “Jede Moral, welche irgend wie geherrscht hat, war immer die Zucht und Züchtung eines bestimmten Typus von Menschen (...).”; NL 15[55], KSA 13.444: “Um billig von der Moral zu denken, müssen wir zwei *zoologische* Begriffe an ihre Stelle setzen: *Zähmung der Bestie und Züchtung einer bestimmten Art.*”.

¹¹¹ Cf. por ex. JGB, 44; NL 27[40], KSA 11.285; NL 27[59], KSA 11.289; NL 34[74], KSA 11.443; NL 34[146], KSA 11.469; NL 34[176], KSA 11.478; NL 37[8], KSA 11.580.

¹¹² Cf. MA II, 182; Z, *Von der schenkenden Tugend*, 2: “Noch kämpfen wir Schritt um Schritt mit dem Riesen Zufall, und über der ganzen Menschheit waltete bisher noch der Unsinn, der Ohne-Sinn.”; JGB, 203; NL 23[94], KSA 8.436; NL 1[63], KSA 9.19: “Grundsatz: in der gesamten Geschichte der Menschheit

até hoje, este apresenta-se como o ponto central do projecto nietzschiano de reforma da cultura ocidental: se qualquer sistema de valores e, consequentemente, qualquer cultura é um meio de cultivo de uma determinada espécie ou tipo de homem, e se, por outro lado, o acaso apenas conseguiu produzir até hoje “o animal doméstico, o animal de rebanho, o animal doente homem”¹¹³, Nietzsche pretende ser o precursor de uma nova cultura que, pela primeira vez consciente e intencionalmente querida, construída sobre alicerces firmes de investigação, conhecimento e experiência, e tendo por base uma radical transmutação do sistema moral vigente e a criação de novos valores – a sua famosa “transvaloração de todos os valores (*Umwertung aller Werthe*)” –, possa domesticar o acaso e permitir a criação de um novo tipo de homem, o homem forte, saudável e autónomo, o “mais valioso, mais digno da vida, mais certo de futuro”¹¹⁴.

Encontrando-se de forma bastante explícita no passo acima citado de *Anticristo*, este projecto de criação ou cultivo (*Züchtung*) de uma nova cultura, de um novo tipo de homem, é um projecto transversal à obra de Nietzsche – talvez o projecto da filosofia de Nietzsche¹¹⁵ –, do qual encontramos expressão desde os seus primeiros textos, como no seguinte aforismo de *Humano demasiado Humano*:

(...) os homens podem *conscientemente* decidir-se a desenvolverem-se numa nova cultura, enquanto anteriormente se desenvolveram inconscientemente e por acaso: podem agora criar melhores condições para a geração dos homens, a sua alimentação, educação, instrução, administrar a terra economicamente como um todo, medir as forças dos homens, uns em relação aos outros, e empregá-las. Esta nova cultura consciente mata a velha, que, vista como um todo, levou uma vida animal e vegetal inconsciente; mata também a desconfiança no progresso: o progresso é *possível*.¹¹⁶

É importante sublinhar que o progresso ou a recuperação da confiança na

bisher kein Zweck, keine vernünftige geheime Leitung, kein Instinkt, sondern Zufall, Zufall, Zufall – (...)”; NL 1[67], KSA 9.20; NL 25[136], KSA 11.49; NL 25[307], KSA 11.89.

¹¹³ Cf. A, 3.

¹¹⁴ *Idem*.

¹¹⁵ Cf. EH, GT, 4: “(...) die grösste aller Aufgaben, die Höherzüchtung der Menschheit (...)”.

¹¹⁶ MA I, 24. Cf. também MA I, 25; Z, Von der Erlösung; Z, Von alten und neuen Tafeln, 3; JGB, 203: “Dem Menschen die Zukunft des Menschen als seinen *Willen* (...) zu lehren und grosse Wagnisse und Gesamt-Versuche von Zucht und Züchtung vorzubereiten, und damit jener schauerlichen Herrschaft des Unsinn und Zufalls, die bisher «Geschichte» hiess, ein Ende zu machen (...)”; EH, Z, 8; NL 23[94], KSA 8.436; NL 11[276], KSA 9.547; NL 25[136], KSA 11.49; NL 25[307], KSA 11.89: “Grundsatz: Die Aufgabe der Erdregierung kommt. Und damit die Frage **wie** wir die Zukunft der Menschheit *wollen!*”; NL 9[153], KSA 12.424; NL 25[1], KSA 13.637: “(...) die Menschheit als Ganzes und Höheres zu züchten (...)”.

possibilidade de progresso de que Nietzsche aqui nos fala não deverá, naturalmente, ser compreendido no sentido “moderno” de uma evolução natural positiva em direcção a uma espécie mais elevada¹¹⁷, mas, precisamente, no sentido inverso de uma acção consciente e intencional *contra* a evolução natural, que, segundo Nietzsche, tem o efeito contrário e perverso de preservar as espécies mais pobres e enfraquecidas¹¹⁸ – daí a necessidade de tomar a *Züchtung* em mãos. Com efeito, um tal progresso, uma tal evolução no sentido de uma nova cultura, de uma nova humanidade, tem de ser *querida*, como Nietzsche escreve no passo anteriormente citado de *Anticristo*, tem de ser, justamente, criada ou cultivada (*gezüchtet*), isto é, intencionalmente pensada e minuciosamente preparada, envolvendo um trabalho árduo de análise das actuais condições de vida e de modificação profunda dos valores predominantes, no sentido de uma nova disciplina, de uma nova forma de vida, de um novo modo de ser.

Como Nietzsche explicita no aforismo seguinte da mesma obra, um tal projecto implicará, antes de mais, “um *conhecimento das condições da cultura* sem precedentes a todos os níveis”, tarefa que atribui aos “grandes espíritos do próximo século”¹¹⁹. Mais concretamente, uma tal tarefa exigirá um estudo profundo, uma investigação

¹¹⁷ Cf. A, 4: “Die Menschheit stellt *nicht* eine Entwicklung zum Besseren oder Stärkeren oder Höheren dar, in der Weise, wie dies heute geglaubt wird. Der “Fortschritt” ist bloss eine moderne Idee, das heisst eine falsche Idee. (...) Fortentwicklung ist schlechterdings *nicht* mit irgend welcher Nothwendigkeit Erhöhung, Steigerung, Verstärkung.”. Cf. também MA I, 24; FW, 377; NL 11[226], KSA 13.87; NL 11[413], KSA 13.191; NL 14[123], KSA 13.303; NL 14[133], KSA 13.315; NL 15[8], KSA 13.408. Sobre a noção de progresso (*Fortschritt*) em Nietzsche cf. MOORE (2002: 29-34) e RICHARDSON (2004: 161-171).

¹¹⁸ Este é um dos aspectos que, ainda que injustamente, Nietzsche mais fortemente critica na teoria de Darwin sobre a evolução das espécies. Cf. por exemplo JGB, 62; GD, Streifzüge, 14; NL 14[123], KSA 13.303: “Was mich beim Überblick über die großen Schicksale des Menschen am meisten überrascht ist, immer das Gegentheil vor Augen zu sehen von dem, was heute Darwin mit seiner Schule sieht oder sehen *will*: die Selektion zu Gunsten der Stärkeren, Besser-Weggekommenen, den Fortschritt der Gattung. Gerade das Gegentheil greift sich mit Händen: das Durchstreichen der Glücksfälle, die Unnützlichkeit der höher gerathenen Typen, das unvermeidliche Herr-werden der mittleren, selbst der *untermittleren* Typen.”; NL 14[133], KSA 13.315; NL 14[182], KSA 13.365: “*Warum die Schwachen siegen*. (...)”. Passos como estes parecem confirmar a tese de que Nietzsche nunca terá lido Darwin directamente, mas apenas os seus percursores sociais darwinistas, como Herbert Spencer e Paul Rée. Darwin não defendeu a preservação dos “mais fortes” mas sim dos mais bem adaptados, isto é, daqueles que possuem uma qualquer vantagem na luta pela existência, por mais mínima que seja. Esta vantagem mínima não tem de ser a força, pelo que nada impede que sejam precisamente “os mais fracos”, no sentido nietzschiano, aqueles que se encontram mais adaptados e que, portanto, mais probabilidade têm de se preservar. Cf. DARWIN (2007: III-IV). Cf. também a este respeito RICHARDSON (2004: 16-20) e DENNETT (1995: 461-467).

¹¹⁹ Cf. MA I, 25. Uma tal tarefa é “tão grande”, escreve Nietzsche, que para tal será necessária “uma espécie completamente nova de educadores, uma nova estrutura de médicos, professores, padres, cientistas naturais, artistas”. Cf. NL 23[94], KSA 8.436.

cuidada, uma análise comparada e uma hierarquização das várias possibilidades de estruturação e organização da vida humana, dos diversos “climas espirituais”¹²⁰ ou das condições vitais que, ao longo da história, a fortaleceram ou enfraqueceram, potenciaram o seu crescimento e saúde ou provocaram o seu adoecimento e decadência, permitiram o seu florescimento ou, pelo contrário, facilitaram a sua degeneração e declínio. Utilizando a metáfora vegetal que Nietzsche tanto apreciava, há que perceber “onde e como é que até hoje a planta «homem» cresceu mais vigorosamente”¹²¹, procurando perceber em que condições e por que razões tal se tornou possível e de que forma uma tal elevação poderia ainda ser exponenciada.

Em particular, e dada a sua importância no que diz respeito à disciplina, educação e cultivo no interior das diferentes culturas, há que levar a cabo um estudo intensivo das morais e, acima de tudo, pôr a moral dominante pela primeira vez em questão: “precisamos de uma crítica dos valores morais; *o valor destes valores tem de ser pela primeira vez posto em questão*”¹²². E tem de ser posto em questão, muito em particular, no que diz respeito aos efeitos, ao impacto ou às consequências que a adopção de uma tal moral ou conjunto de valores teve ou tem no desenvolvimento da cultura ocidental e dos homens no interior da mesma, nomeadamente, tal como Nietzsche explicita no prefácio à *Genealogia da Moral*:

Impediram ou promoveram o florescimento humano até hoje? São um sinal de necessidade, de empobrecimento, de degeneração da vida? Ou, pelo contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade de vida, a sua coragem, a sua confiança, o seu futuro?¹²³

Este é, naturalmente, um tipo de questionamento que Nietzsche não reserva apenas para a análise das diferentes morais, mas para toda e qualquer espécie de valor, crença ou juízo adoptado, sejam eles de ordem moral, política, religiosa,

¹²⁰ Cf. MA II, WS, 188.

¹²¹ JGB, 44. Cf. também NL 34[74], KSA 11.443: “Große Frage: wo bisher die Pflanze «Mensch» am prachtvollsten gewachsen ist. Dazu ist das vergleichende Studium der Historie nöthig.”

¹²² GM, Vorrede, 6. Cf. também FW, 345: “Niemand also hat bisher den *Werth* jener berühmtesten aller Medizinen, genannt Moral, geprüft: wozu zuallererst gehört, dass man ihn einmal — *in Frage stellt*. Wohlan! Dies eben ist unser Werk. —”

¹²³ GM, Vorrede, 3. Cf. também NL 1[53], KSA 12.23: “die Kritik derselben [Moral] zu machen resp. fragen: wie stark ist sie? worauf wirkt sie? was wird aus der Menschheit (oder aus Europa) unter ihrem Banne? Welche Kräfte fördert sie, welche unterdrückt sie? Macht sie gesünder, kränker, muthiger, feiner, kunstbedürftiger usw.?”

artística, ideológica ou filosófica. Na verdade, poderíamos afirmar que este é o novo tipo de questionamento filosófico de Nietzsche, uma vez abolida a “verdade” do núcleo central da actividade filosófica. Tal como exemplarmente expresso no famoso início do quarto aforismo de *Para além do Bem e do Mal*, de alguma forma resumindo o posicionamento e viragem de Nietzsche relativamente a toda a filosofia precedente:

A falsidade de um juízo não constitui ainda para nós qualquer objecção contra ele; talvez seja aqui que a nossa linguagem soa mais estranha. A questão é em que medida ele promove a vida, conserva a vida, conserva um tipo, ou talvez mesmo cultiva um tipo; e estamos fundamentalmente inclinados a afirmar que os juízos mais falsos (...) são para nós os mais indispensáveis (...).¹²⁴

A nova prática filosófica de Nietzsche não deixará, portanto, de analisar, avaliar e comparar pressuposições, juízos, teses, crenças ou avaliações: é o critério, bem como o objectivo e orientação fundamentais de uma tal avaliação que muda, nomeadamente, de uma procura em todo o caso infrutífera de verdade ou de adequação com a realidade para uma análise mais profunda dos seus efeitos enquanto conservadores, promotores, afirmadores ou, pelo contrário, inibidores, difamadores, negadores de vida e, conseqüentemente, enquanto criadores ou cultivadores de diferentes formas de vida.¹²⁵

E é precisamente porque a redefinição nietzschiana da actividade filosófica implica este trabalho genealógico eminentemente prático de estudo, investigação, análise, comparação e hierarquização de diferentes tipos de cultura, de homem, de vida, por um lado, e, por outro lado, a criação de um novo tipo de avaliações e de valores que permitam a configuração de uma nova cultura e a elevação do tipo homem – numa palavra, é porque a tarefa dos filósofos do futuro se identifica com a transvaloração de todos os valores e o cultivo de um novo tipo de homem – que, conforme já referimos, o filósofo deixa de poder ser encarado de forma simples como um ser teórico, abstracto, isolado e contemplativo, mas antes equiparado a um

¹²⁴ JGB, 4. Cf. também EH, Schicksal, 7; NL 23[3], KSA 13.601.

¹²⁵ Patrick Wotling coloca-o de uma forma muito clara: “La question qui guidera désormais l’investigation du philosophe ne sera plus: «quelle est l’essence de tel objet?», mais: «quelle est l’incidence de la croyance à l’objectivité de cet objet, et de la preference que lui est simultanément accordée, sur le type de vivant qui en fait une croyance?», ou plus précisément encore: «quelle est l’impact de telle interpretation (et notamment de telle valeur) sur la modification du système pulsionnel du vivant qui en fait une valeur?»” (WOTLING (2008b: 29)).

educador, a um legislador, a um comandante, a um viajante, a um artista, a um decifrador de enigmas e, de forma muito particular, a um médico (da cultura) que deverá almejar aquilo a que aqui chamamos uma terapia da cultura.

1.2.2. A Terapia da Cultura

Ao longo de toda a sua obra, Nietzsche nunca utiliza o termo “terapia (*Therapie*)”¹²⁶, não sendo portanto a expressão “terapia da cultura” uma formulação nietzschiana. As expressões que Nietzsche prefere e que mais utiliza para caracterizar o seu projecto no interior da cultura ocidental são, de facto, como vimos, para além da “transvaloração de todos os valores”, as de “disciplina” e “criação” ou “cultivo” (*Zucht/Züchtung*), ou também a de “elevação (*Erhöhung*)”, pelo que a caracterização do seu projecto como terapia será sempre, necessariamente, uma interpretação. É, no entanto, uma interpretação que se encontra amplamente justificada e fundamentada nos próprios textos de Nietzsche e na natureza das suas reflexões sobre a cultura, de tal forma que, apesar de a palavra “terapia” não ser directa e explicitamente utilizada, ela nos parece estar claramente indiciada ou implicada no próprio núcleo de todo o projecto nietzschiano.¹²⁷

Um dos primeiros factores que fortemente suportam esta interpretação é, naturalmente, a caracterização nietzschiana do filósofo como “médico da cultura” ou “médico filosófico”. Não querendo repetir aqui aquilo que já foi referido no capítulo anterior a este respeito, sublinhe-se apenas que um médico é, com efeito, um profissional com perfeito conhecimento do funcionamento de um organismo, capaz de

¹²⁶ A palavra derivada “terapeutas” (*Therapeuten*) aparece também uma única vez, e nunca na obra publicada (cf. NL 4[164], KSA 9.142). Nietzsche utiliza, porém, palavras com um sentido semelhante ou equivalente ao de “terapia”, como “tratamento (*Heil, Heilung*)” ou “cura (*Cur, Kur*)”, designando um processo não apenas de ordem individual, mas também a um nível social ou cultural e referindo-se não só mas também ao seu próprio projecto cultural (cf. por ex. UB III, 1; UB IV, 8; MA I, 272: “Deshalb ist dann gleich wieder zum Heile einer fort und fort wachsenden Cultur eine neue Generation nöthig, (...)”; MA II, WS, 187; FW, 370; GM, I, 16; EH, klug, 1; NL 3[33], KSA 7.69: “Der Mensch soll vor der Wahrheit schaudern: eine *Heilung* des Menschen soll erzielt werden: (...)”; NL 35[12], KSA 7.812; NL 11[317], KSA 9.564; NL 11[386], KSA 13.144).

¹²⁷ O próprio Nietzsche o indica quando, num fragmento já citado de 1872, define a sua tarefa como uma tentativa de compreensão dos “meios de protecção e cura (*Schutz- und Heilmittel*)” de uma determinada cultura (cf. NL 19[33], KSA 7.426).

reconhecer o seu estado ideal de funcionamento, de diagnosticar os seus eventuais desvios ou anomalias e de o reconduzir, sempre que possível, ao seu estado óptimo de saúde. A ele se recorre, precisamente, numa situação de doença, quando é necessário um tratamento, uma cura, uma terapia, tendo em vista a recuperação da saúde, pelo que a metáfora nietzschiana não faria qualquer sentido se aquilo que está em causa no seu projecto de reforma da cultura ocidental não fosse, precisamente, a necessidade de recondução da mesma de um estado de doença a um estado de saúde, ou seja, justamente, uma terapia.¹²⁸

Que este é, por outro lado, o cerne da preocupação nietzschiana sobre a cultura, isto é, que no centro da sua preocupação pelo estado actual da cultura contemporânea e da consequente necessidade e urgência da sua reforma se encontra, de facto, o estado doente, niilista ou decadente a que, mais concretamente, o sistema de valores adoptado no interior da mesma a conduziu e condenou, muito em particular devido à influência do platonismo e especialmente do cristianismo, “a mais terrível doença que até hoje se abateu sobre o homem”¹²⁹, “sem qualquer exagero o verdadeiro desastre na história da saúde do homem europeu”¹³⁰, é uma evidência que encontra suporte em praticamente todos os seus textos.¹³¹ Por outras palavras, é porque a cultura contemporânea se encontra num estado de decadência e o sistema de cultivo inconsciente no seu interior levou à produção e ao desenvolvimento de um

¹²⁸ É evidentemente também neste sentido que Nietzsche apela à necessidade de surgimento de novos médicos. Cf. por ex. UB III, 2: ““Niemand brauchte man mehr sittliche Erzieher und niemals war es unwahrscheinlicher sie zu finden; in den Zeiten, wo die Ärzte am nöthigsten sind, bei grossen Seuchen, sind sie zugleich am meisten gefährdet. Denn wo sind die Ärzte der modernen Menschheit, die selber so fest und gesund auf ihren Füßen stehen, dass sie einen Andern noch halten und an der Hand führen könnten?”. Cf. também UB III, 6; MA I, 243; M, 52; GD, Streifzüge, 36.

¹²⁹ Cf. GM, II, 22.

¹³⁰ Cf. GM, III, 21.

¹³¹ São, de facto, inúmeras as referências de Nietzsche ao estado doente da cultura contemporânea e à consequente necessidade da sua reabilitação ou cura. Cf. por ex. UB II, 10: “Aber es ist krank, dieses entfesselte Leben und muss geheilt werden.”; MA II, WS, 87; MA II, WS, 350; FW, 24: “Europa ist ein Kranker, (...)”; FW, 352: “Der Europäer verkleidet sich *in die Moral*, weil er ein krankes, kränkliches, krüppelhaftes Thier geworden ist, (...)”; Z, Von der schenkenden Tugend, 2; JGB, 208; GM, Vorrede, 5; GM, II, 22; GM, III, 13; WA, Zweite Nachschrift: “Der Verfall ist allgemein. Die Krankheit liegt in der Tiefe.”; A, 38; NL 3[33], KSA 7.69: “(...) eine *Heilung* des Menschen soll erzielt werden: (...)”; NL 9[30], KSA 7.282: “die Stellung zu unsern Kulturperioden: wir streben zur Gesundheit zurück”; NL 5[15], KSA 8.43; NL 28[23], KSA 11.308; NL 31[33], KSA 11.370: “Jedlich Wort gehört nicht in jedes Maul: aber wehe über diese kranke sieche Zeit! Wehe über die große Maul- und Klauenseuche.”; NL 25[15], KSA 13.645.

tipo de homem que Nietzsche caracteriza como “o animal doente”¹³² que se torna necessário tomar o cultivo da cultura conscientemente em mãos e trabalhar para a criação de uma nova cultura e de um novo tipo de homem, que possa superar a doença pela qual foi acometido e ser, antes, uma expressão de força e de verdadeira saúde.

É neste sentido que tanto o projecto da transvaloração de todos os valores como o de criação ou cultivo de uma nova cultura ou de um novo tipo de homem se podem interpretar como um projecto de terapia: se, por um lado, dada a incorporação e o enraizamento profundos e milenares daquilo a que Nietzsche chama a doença do homem ocidental, a superação do estado doentio da sua cultura só pode ser alcançada através de um verdadeiro cultivo ou criação de uma nova cultura, de um novo tipo de homem, por outro lado, este mesmo cultivo ou criação só poderá ser levado a cabo através de uma acção terapêutica de diagnóstico dos sintomas, causas e efeitos da doença e de prescrição de antídotos ou, na verdade, de novas fórmulas medicinais (valores), que promovam a saúde em vez da doença e, assim, substituindo gradualmente as antigas, permitam superar o niilismo tão característico do nosso tempo e conduzir a uma nova saúde, “uma saúde mais forte, mais avisada, mais resistente, mais intrépida e risonha do que todas as saúdes foram até aqui”¹³³. Nunca tendo existido, uma tal saúde terá ainda, ela própria, de ser criada ou cultivada.

Vemos, pois, como as noções de transvaloração de todos os valores, de criação ou cultivo de um novo tipo de homem, e de terapia, cura ou reabilitação da cultura se entrecruzam, implicam e determinam mutuamente, não sendo possível pensar uma sem as outras, nem aconselhável considerá-las num sentido que não seja o da convergência no projecto nietzschiano de reforma ou elevação da cultura ocidental. Não pretendendo com isto afirmar que toda a filosofia nietzschiana se deverá interpretar necessária, única e exclusivamente como uma terapia da cultura, acreditamos que esta é, em todo o caso, uma perspectiva possível e profícua de

¹³² Cf. GM, III, 13; A, 3; NL 15[120], KSA 13.480.

¹³³ Cf. FW, 382. Cf. também MA II, Vorrede, 6: “(...) den Weg zu einer *neuen* Gesundheit zu wissen, ach! und zu gehen, einer Gesundheit von Morgen und Uebermorgen, ihr Vorherbestimmten, ihr Siegreichen, ihr Zeit-Ueberwinder, ihr Gesundesten, ihr Stärksten, ihr *guten Europäer!* – –”; EH, Z, 2.

leitura, tal como procuraremos mostrar ao longo da presente dissertação.

É importante salientar a este respeito como a natureza daquilo a que, no sentido explicitado, poderemos chamar o projecto terapêutico de Nietzsche, o distingue e aparta radicalmente das filosofias terapêuticas tradicionais. Ao contrário destas, com efeito, o “médico filosófico” de Nietzsche não tem em vista terapias individuais, isto é, a promoção da vida do indivíduo no sentido de um florescimento pessoal e espiritual que o leve ao alcance do bem ou da felicidade, da “vida boa” (*eudaimonia*), tal como Sócrates, Epicuro, Séneca, Epicteto ou, em geral, todas as filosofias morais desta natureza, mas antes, como vimos, a cultura ou mesmo a humanidade no seu todo: a “saúde conjunta de um povo, de uma época, de uma raça, da humanidade”¹³⁴.

Tal deveria, desde logo, permitir afastar uma certa interpretação de Nietzsche que, tradicionalmente, tende a vê-lo como, primária e essencialmente, um filósofo individualista e elitista, preocupado única e exclusivamente com o desenvolvimento e florescimento de um número muito limitado de indivíduos extraordinariamente raros ou excepcionais, sem qualquer tipo de preocupação político-social ou com a sociedade no seu todo.¹³⁵ Apesar de nos últimos anos uma tal perspectiva já ter sido fortemente contestada e várias vezes refutada¹³⁶, continuam a aparecer interpretações influentes, que, de alguma forma escamoteando o forte compromisso social de Nietzsche, acentuam antes o seu chamado “perfeccionismo”.¹³⁷

Uma tal interpretação apoia-se, naturalmente, naquelas passagens em que Nietzsche parece dirigir-se exclusivamente aos chamados “homens superiores (*höhere Menschen*)” ou aos seus famosos “espíritos livres (*freie Geister*)”, a quem apela insistentemente, em cujo aparecimento futuro deposita as maiores esperanças, e a quem, em última análise, parece dedicar todos os seus escritos. Em alguns textos Nietzsche parece mesmo, de forma ainda mais radical e para alguns algo escandalosa,

¹³⁴ Cf. FW, Vorrede, 2.

¹³⁵ Com abordagens bastante diferentes e com diferentes graus de acentuação, podemos reconhecer esta leitura em autores como KAUFMANN (1968); MACINTYRE (1981); NEHAMAS (1985); THIELE (1990).

¹³⁶ Cf. por exemplo CONWAY (1997); OWEN (1995); YOUNG (2006).

¹³⁷ Cf. por exemplo URE (2008); HURKA (2007).

contrastar explicitamente uma admiração extrema por estes homens superiores com um profundo desprezo pelos homens comuns, a massa, a sociedade, o “rebanho”, afirmando por exemplo que “a humanidade deve trabalhar continuamente para a produção (*erzeugen*) de grandes indivíduos (*einzelne grosse Menschen*)”, sendo esta e nenhuma outra a sua função¹³⁸, ou que o “direito à vida [dos homens superiores, dos homens saudáveis] (...) é, de facto, mil vezes superior” ao do homem comum, inferior, doente.¹³⁹ No contexto da sua crítica aos efeitos nefastos da cultura contemporânea e da moralidade presente na vida dos indivíduos são, para além disso, constantes os apelos a uma libertação das cadeias da sociedade, ao isolamento da vida social, à mais íntima solidão e, em geral, às condições necessárias para que estes espíritos excepcionais possam criar os seus próprios valores, desenvolver as suas próprias virtudes e tornar-se verdadeiramente indivíduos, no sentido próprio do termo, pelo que não é completamente infundada a ideia de um antagonismo entre indivíduo e sociedade¹⁴⁰, por um lado, funcionando esta (pelo menos no seu estado actual) como um impedimento ao desenvolvimento máximo das potencialidades do indivíduo e, por outro lado, do apelo a um certo individualismo como combate aos efeitos nocivos da integração na sociedade.

Não sendo completamente infundada, porém, esta é uma visão muito limitada, parcial e, na verdade, deturpadora da filosofia de Nietzsche, na medida em que não leva em conta o contexto global de tais afirmações e o projecto maior de acordo com o qual as mesmas deverão ser interpretadas. Nietzsche não se dirige nem escreve, de facto, para toda a gente, nem, tão pouco, deseja ser lido ou compreendido por todos,

¹³⁸ Cf. UB III, 6.

¹³⁹ Cf. GM, III, 14.

¹⁴⁰ É, em particular, a moral no interior de uma sociedade que funciona como inimiga do indivíduo, uma vez que, como Nietzsche tantas vezes repete, a moral favorece e privilegia sempre os interesses do grupo em detrimento dos do indivíduo, razão pela qual esta se apresenta como o “instinto de rebanho no indivíduo” (FW, 116). Cf. por ex, MA II, VM, 89: “Der Ursprung der Sitte geht auf zwei Gedanken zurück: «die Gemeinde ist mehr werth als der Einzelne» und «der dauernde Vortheil ist dem flüchtigen vorzuziehen»; woraus sich der Schluss ergibt, dass der dauernde Vortheil der Gemeinde unbedingt dem Vortheile des Einzelnen (...) voranzustellen sei.”; FW, 21; FW, 116: “Mit der Moral wird der Einzelne angeleitet, Function der Heerde zu sein und nur als Function sich Werth zuzuschreiben.”; FW, 117; JGB, 201; JGB, 268; Z, Von tausend und Einem Ziele: “Schaffende waren erst Völker und spät erst Einzelne; wahrlich, der Einzelne selber ist noch die jüngste Schöpfung. (...) Älter ist an der Heerde die Lust, als die Lust am Ich: und so lange das gute Gewissen Heerde heisst, sagt nur das schlechte Gewissen: Ich.”

ou sequer pela maioria. Manifesta também, indubitavelmente, uma grande admiração por esses espíritos excepcionalmente raros que se conseguem distanciar da sociedade em que foram criados e, por assim, dizer, cultivar-se ou criar-se a si mesmos, por oposição aos indivíduos que não conseguem libertar-se e se mantêm presos ou acorrentados aos valores da cultura em que nasceram. Tal não precisa de significar, porém, como não significa, de facto, que Nietzsche despreze em absoluto e não tenha de todo em consideração a sociedade, o todo, o “rebanho”. Pelo contrário. Seria de facto muito estranho se, enquanto filósofo – e, na verdade, enquanto médico da cultura –, Nietzsche apenas tivesse em vista o desenvolvimento, florescimento, cultivo ou terapia de um número muito reduzido de indivíduos, mantendo-se indiferente ao estado inferior, doente ou decadente que diagnostica na sociedade como um todo. Se Nietzsche manifesta, porém, indubitavelmente esse desejo de cultivo de “homens superiores” ou “espíritos livres”, será de esperar que haja alguma ligação entre o seu aparecimento e a reabilitação da sociedade no seu todo.

E, de facto, assim é. Na maior parte dos textos em que Nietzsche se refere a estes “homens superiores” ou “espíritos livres”, Nietzsche parece ter em vista, na verdade, os seus novos filósofos ou filósofos do futuro, a quem, como vimos, atribui precisamente a tarefa da reforma, cultivo ou terapia da cultura ocidental. Que o sentido do seu aparecimento se encontra, portanto, muito para além de si mesmos, torna-o o próprio Nietzsche bastante explícito, quando, por exemplo, se refere a estes indivíduos excepcionais como “grandes homens redentores”¹⁴¹ ou como homens da “mais ampla responsabilidade”, carregando sobre si “a consciência pela evolução global dos homens”¹⁴². A sua solidão é, por isso, geralmente mal compreendida pelas massas, “como se fosse uma fuga da realidade”, quando na verdade ela é a sua “imersão, enterramento, absorção na realidade”, para que dela possam extrair uma “redenção desta realidade”¹⁴³. Nem esta solidão ou isolamento, portanto, a que Nietzsche tantas vezes apela nos seus escritos, nem tão pouco os próprios indivíduos que, através dela, se podem constituir enquanto tal – os homens superiores, os

¹⁴¹ UB III, 6.

¹⁴² JGB, 61.

¹⁴³ GM, II, 24.

espíritos livres, ou mesmo os novos filósofos – são, pois, um fim em si mesmos, o objectivo último a alcançar, mas antes e apenas a condição de possibilidade do cumprimento da tarefa mais ampla de reabilitação, de terapia, de salvação ou, de acordo com esta última expressão, de “redenção desta realidade”.

A doença que Nietzsche diagnostica e a cuja superação dedica a sua obra é, como efeito, tal como analisaremos na segunda parte deste estudo, uma doença histórica, cultural, civilizacional, “supra-individual”¹⁴⁴, pelo que assim terá que ser também a terapia, no caso de esta ser possível, isto é, um processo que necessariamente implicará uma profunda e radical alteração social, cultural, e civilizacional, envolvendo os pilares mais básicos de estruturação da sociedade e abrangendo obviamente todos os seus membros, a massa, o “rebanho”, o todo, na verdade, a humanidade enquanto tal. Daqui se segue uma outra diferença importante relativamente às restantes terapias, nomeadamente no que diz respeito à sua amplitude temporal: se as terapias tradicionais, concentradas no indivíduo e exigindo apenas modificações interiores e individuais, se revelam exequíveis ao longo do tempo de vida de um indivíduo, a terapia nietzschiana, por exigir mudanças estruturais, normativas, socio-políticas, civilizacionais, não tem sequer um tempo de execução limitado ou previsível, precisando de várias gerações e até mesmo de vários séculos para que os seus eventuais resultados se possam tornar perceptíveis.¹⁴⁵ É por este motivo que, contra as interpretações que de uma forma ou de outra procuram afastar Nietzsche da esfera política, considerando-o um filósofo apolítico, anti-político, ou mesmo supra-político¹⁴⁶, Nietzsche pode e deve ser considerado um pensador político.¹⁴⁷

¹⁴⁴ NL 11[85], KSA 9.473.

¹⁴⁵ Parece ser este, de resto, o destino de todos os “grandes acontecimentos (*grosse Ereignisse*)”, isto é, aqueles que se passam ao nível quase imperceptível das mentalidades, dos valores, das mundividências de gerações inteiras. Apesar de serem os mais significativos, tais acontecimentos não se anunciam e levam tempo a serem percebidos, como o demonstra, por exemplo, a “morte de Deus”. Cf. por exemplo, FW, 125, 343. Cf. também FW, 370; JGB, 285; Z, Von grossen Ereignissen.

¹⁴⁶ Cf. por exemplo KAUFMANN (1968); THIELE (1990); YOUNG (2006); VAN TONGEREN (2008a).

¹⁴⁷ Obviamente não no sentido em que no centro do seu pensamento se encontrem questões estrita e exclusivamente políticas ou a concepção e propaganda de um determinado sistema político em detrimento de outros, mas no sentido em que, por um lado, o homem é sempre pensado como um ser político, isto é, como um ser em cuja identidade se encontra desde sempre incluída a pertença a uma

Por outro lado, porém, e apesar de Nietzsche parecer acreditar na possibilidade de uma transfiguração e recriação humanas a uma escala global, esta não é uma transformação que, segundo Nietzsche, cada um possa e consiga levar a cabo por si e para si mesmo, desde logo porque essa “grande libertação (*grosse Loslösung*)”¹⁴⁸, como Nietzsche lhe chama, é um processo carregado de dor e de sofrimento¹⁴⁹, um caminho de solidão e de “doentio isolamento”¹⁵⁰, de uma inquieta errância sem fim nem destino, simultaneamente um perigo e “uma doença que pode destruir os homens”¹⁵¹, principalmente se neles não houver forças plásticas e criativas suficientes para preencher o vazio resultante com novos valores, em cujo caso o resultado seria o “infinito nada”¹⁵², a completa falta de sentido¹⁵³, a queda no mais profundo, radical e perigoso niilismo – o “perigo dos perigos”¹⁵⁴, segundo Nietzsche. A famosa “transvaloração de todos os valores (*Umwertung aller Werthe*)” que se encontra no cerne do projecto de cultivo ou terapia de Nietzsche não é, pois, algo que se encontre ao alcance de qualquer um ou sequer que deva ser executado de uma forma individual, mas antes um processo histórico longo e gradual que, muito em particular, requer a mediação de um “outro tipo de espíritos, diferente daquele que é provável precisamente nesta época: espíritos fortalecidos pela guerra e pela vitória, para quem a conquista, a aventura, o perigo, a dor se tornaram mesmo uma necessidade (...)”¹⁵⁵ e que, para além disso, sejam “fortes e originais o suficiente para dar o impulso para avaliações contrárias e para transmutar e inverter os ‘valores eternos’”¹⁵⁶ – ou seja,

determinada comunidade e, por outro lado, o seu projecto filosófico envolve um processo de profunda alteração histórica, social, cultural, civilizacional e, como tal, política. Cf. ANSELL PEARSON (1994); OWEN (1995); CONWAY (1997); COMINOS (2008); CONSTÂNCIO (inédito).

¹⁴⁸ MA I, Vorrede, 3.

¹⁴⁹ Cf. por exemplo MA I, Vorrede, 3; M, 18: “Jeder kleinste Schritt auf dem Felde des freien Denkens, des persönlich gestalteten Lebens ist von jeher mit geistigen und körperlichen Martern erstritten worden: (...)”; Z, Vom Wege des Schaffenden: “«(...) Alle Vereinsamung ist Schuld»: also spricht die Heerde. Und du gehörtest lange zur Heerde. / Die Stimme der Heerde wird auch in dir noch tönen. Und wenn du sagen wirst «ich habe nicht mehr Ein Gewissen mit euch», so wird es eine Klage und ein Schmerz sein.”

¹⁵⁰ MA I, Vorrede, 4.

¹⁵¹ Cf. MA I, Vorrede, 3.

¹⁵² Cf. FW, 125.

¹⁵³ Cf. NL 25[505], KSA 11.146: “Je tiefer man hineinsieht, um so mehr verschwindet unsere Wertschätzung – die *Bedeutungslosigkeit naht sich!*”

¹⁵⁴ Cf. NL 2[100], KSA 12.109; NL 2[118], KSA 12.120.

¹⁵⁵ Cf. GM, II, 24.

¹⁵⁶ Cf. JGB, 203.

precisamente, os novos filósofos. Apesar de estes filósofos do futuro serem essencialmente experimentadores de si próprios e, como tal, este processo de transmutação e criação de valores ser, num primeiro momento, de ordem individual, a sua responsabilidade reside essencialmente no facto de se poderem e deverem, segundo Nietzsche, oferecer como exemplo inspirador de transfiguração humana e, assim, como alternativa ao tipo de homem e de ideal do presente, trazendo portanto consigo, com os seus novos valores e com a sua acção criadora a possibilidade de uma “redenção desta realidade” e, como tal, de toda a humanidade.

É justamente por tais espíritos serem tão improváveis no nosso tempo e por ser em última análise deles que, neste sentido, depende a elevação futura de uma nova cultura e a reabilitação conjunta da humanidade que Nietzsche os admira em tão larga escala, se dirige a eles em toda a sua obra e procura cultivá-los ou torná-los possíveis através dos seus escritos.¹⁵⁷ O contraste da apreciação nietzschiana destes “homens superiores” ou “espíritos livres” relativamente ao “rebanho” não exprime, pois, uma ausência de interesse na sociedade ou nas massas, mas, pelo contrário, a convicção que só através da mediação desta nova “liderança espiritual” será possível a elevação, reabilitação ou terapia do todo. O eventual “individualismo” presente nos textos de Nietzsche é, pois, meramente um instrumento, uma ferramenta, uma condição de possibilidade para um outro fim e, como tal, não é individualismo nenhum. Dada a sua raridade e responsabilidade, é certo que tais espíritos serão, enquanto indivíduos, mais apreciados e valorizados do que os vulgares “animais de rebanho”, mas em última análise o seu valor e importância não reside neles próprios, mas na tarefa que têm a cumprir. Quando Nietzsche afirma, portanto, que a humanidade deve ter como única função trabalhar para a produção de tais homens¹⁵⁸, ou que o seu direito à vida é mil vezes superior ao dos homens comuns¹⁵⁹, é precisamente e apenas porque neles reside e deles depende a redenção da realidade, do futuro, da cultura, da humanidade: “apenas eles são os garantes do futuro, apenas eles são responsáveis pelo futuro dos

¹⁵⁷ Cf. por ex. NL 5[25], KSA 8.46: “*Erzieher erziehn! Aber die ersten müssen sich selbst erziehen! Und für diese schreibe ich.*”; NL 35[39], KSA 11.528: “*Die Gesetzgeber. (Züchtung neuer herrschenden Kasten)*”

¹⁵⁸ Cf. UB III, 6.

¹⁵⁹ Cf. GM, III, 14.

homens”¹⁶⁰.

1.3. A Prática do Diagnóstico

Uma tal redefinição do objecto e objectivo da actividade filosófica não poderia ser levada a cabo sem uma simultânea redefinição da sua prática, das suas ferramentas, das suas metodologias. Se o filósofo deverá doravante comportar-se como um médico e, enquanto tal, não só diagnosticar as patologias próprias do seu tempo, como procurar os meios de cura e almejar uma terapia do mesmo, impõe-se a utilização de novos instrumentos e procedimentos, que melhor lhe permitam levar a cabo a sua tarefa. Vimos, com efeito, como um dos aspectos que mais justificam e reflectem a caracterização do filósofo como médico da cultura é a sua própria prática filosófica, na visão de Nietzsche em muitos aspectos semelhante ao do diagnóstico de sintomas, trabalho em laboratório e prescrição de novas fórmulas terapêuticas. No presente capítulo analisaremos mais em detalhe as duas metodologias que mais fundamentalmente caracterizam esta nova prática, em todo o caso a de Nietzsche: a genealogia e a fisiologia.

1.3.1. A Genealogia

A genealogia é, sem dúvida, um dos traços mais característicos da filosofia de Nietzsche, sendo talvez também o procedimento a que Nietzsche mais reconheceu valor e importância como condição de possibilidade do cumprimento do seu projecto filosófico: através da genealogia e, em particular, da sua *Genealogia da Moral*, Nietzsche considera ter levado a cabo os “estudos preliminares decisivos (...) para uma transvaloração de todos os valores”¹⁶¹. Manifestando-se de forma particularmente

¹⁶⁰ Cf. GM, III, 14.

¹⁶¹ Cf. EH, GM.

evidente na *Genealogia da Moral*, o método genealógico encontra-se já claramente em funcionamento em *Humano demasiado Humano*¹⁶², e até mesmo, ainda que de uma forma bastante incipiente e quase imperceptível, no *Nascimento da Tragédia*¹⁶³, mantendo-se depois presente até ao *Anticristo*¹⁶⁴, pelo que num certo sentido é possível atribuir a genealogia à totalidade do pensamento nietzschiano, assumindo-se este como o método de Nietzsche por excelência.

Mas em que consiste, então, a genealogia, e em que medida é que ela é, de facto, uma inovação de Nietzsche? Como bem notou Raymond Geuss, não é fácil determinar, com precisão, em que consiste exactamente o método genealógico, até que ponto ele se distingue de outros métodos ou disciplinas já existentes (em particular, a história) e, portanto, em que medida Nietzsche foi realmente inovador com a sua genealogia.¹⁶⁵ Nietzsche não foi, certamente, o inventor do método genealógico, mas deve-se a ele a sua introdução efectiva na prática filosófica¹⁶⁶, com repercussões importantes na filosofia do final do século XX, particularmente, como se sabe, em Foucault. Etimologicamente, “genealogia” significa, muito simplesmente, estudo da génese ou das origens, remontando a sua utilização originária à constituição daquilo que hoje conhecemos como a “árvore genealógica” de um determinado

¹⁶² Cf. por exemplo MA I, 39, 45 (*Doppelte Vorgeschichte von Gut und Böse*), 92 (*Ursprung der Gerechtigkeit*), 111 (*Ursprung des religiösen Cultus*), 169 (*Herkunft des Komischen*), 226 (*Herkunft des Glaubens*), 231 (*Die Entstehung des Genie's*), MA II, VM, 119 (*Ursprünge des Geschmacks an Kunstwerken*), 209 (*Ursprung und Nutzen der Mode*), MA II, WS, 9 (*Wo die Lehre von der Freiheit des Willens entstanden ist*), 39 (*Ursprung der Rechte*), e a confirmação de Nietzsche no Prólogo à *Genealogia da Moral*: “Meine Gedanken über die Herkunft unserer moralischen Vorurtheile (...) haben ihren ersten, sparsamen und vorläufigen Ausdruck in jener Aphorismen-Sammlung erhalten, die den Titel trägt “Menschliches, Allzumenschliches.” (GM, Vorrede, 2).

¹⁶³ Num certo sentido, o termo “Geburt” (nascimento) é equivalente a “Ursprung” (origem), “Entstehung” (origem, génese) ou “Herkunft” (origem, proveniência). Num sentido muito semelhante a outras investigações genealógicas na obra de Nietzsche, embora nesta fase ainda não directamente relacionado com o problema da moral, *O Nascimento da Tragédia* procura, precisamente, determinar a origem ou génese da tragédia, bem como o desenvolvimento histórico que levou à sua morte.

¹⁶⁴ O *Anticristo* como um todo pode ser visto como uma genealogia do Cristianismo, isto é, do desenvolvimento histórico que elevou um determinado modo de vida (Jesus) a uma religião (Cristianismo) e instituição (Igreja).

¹⁶⁵ Cf. GEUSS (2001).

¹⁶⁶ Cf. a entrada “Genealogie” no *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. E. Blondel chama a atenção para o facto de o termo “genealogia” já se encontrar presente no prefácio à primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, de Kant (cf. BLONDEL (1994)) e David Couzens Hoy acentua a semelhança do método genealógico de Nietzsche com o “raciocínio experimental”, de David Hume (cf. HOY (1994)), o que se por um lado confirma a inserção de Nietzsche numa longa tradição que o precede, por outro lado não anula, porém, o facto de ter sido Nietzsche a introduzir a genealogia enquanto método na prática da filosofia.

indivíduo, isto é, à investigação regressiva das relações de ascendência e parentesco no interior de uma determinada família, numa estrutura potencialmente ilimitada, que se vai progressivamente ramificando, complexificando e tornando difusa, diminuindo o seu grau de certeza em proporção directa ao grau de expansão dos seus ramos, isto é, ao grau de multiplicação, desdobramento e entrecruzamento de origens que desta forma são reveladas.

Se ao ser aplicada à prática filosófica o seu objecto necessariamente muda, enquanto método a genealogia mantém-se, nas suas características fundamentais, idêntica¹⁶⁷, o que desde logo deveria permitir afastar o equívoco que a expressão “estudo das origens” poderia suscitar.¹⁶⁸ Com efeito, em qualquer procedimento genealógico, a origem em causa não é a origem num sentido absoluto, de uma essência ou identidade originária, que subsistisse e permanecesse idêntica ao longo do tempo, de tal forma que através do desvelamento desta origem se pudesse adquirir um conhecimento mais autêntico da verdadeira natureza do objecto em estudo – a ideia ou a crença de que “no início de todas as coisas se encontra o mais precioso e essencial”¹⁶⁹ é, precisamente, uma das concepções da metafísica que Nietzsche pretende contestar.¹⁷⁰ Pelo contrário, aquilo que a genealogia torna manifesto através do procedimento regressivo de procura das origens é, precisamente, que não há esta origem num sentido único ou absoluto, mas antes que qualquer realidade, seja ela um indivíduo – no caso de uma árvore genealógica – ou um conjunto de valores, de princípios, de comportamentos ou de instituições – no caso da genealogia tal como praticada por Nietzsche –, é fruto de um processo ou desenvolvimento histórico extremamente longo, complexo e de regresso potencialmente infinito, de tal forma que a sua “origem” é, na verdade, múltipla, transitória e evolutiva. E precisamente este processo ou desenvolvimento histórico é o objecto da genealogia. Se o método genealógico permite um conhecimento mais autêntico e profundo das realidades

¹⁶⁷ Cf. a este respeito STEGMAIER (1994: 63-64).

¹⁶⁸ Michel Foucault foi o primeiro a chamar a atenção para este problema, de uma forma que se tornou famosa e extremamente influente (cf. FOUCAULT (2001b)). Cf. também BLONDEL (1994).

¹⁶⁹ Cf. MA II, WS, 3.

¹⁷⁰ Em contraposição Nietzsche afirma, por exemplo, que também o nosso mundo de conceitos morais tem uma origem, mas que “como a origem de tudo o que é grande na terra, foi profundamente e por muito tempo banhado em sangue” (GM, II, 6).

humanas, como parece ter sido a convicção de Nietzsche, é, precisamente, porque através dela se expõe a origem destas mesmas realidades enquanto história, processo, evolução, desmascarando assim o seu carácter supostamente eterno ou necessário e de valor incontestável ou universal.

Este é, aliás, um procedimento muito semelhante àquele que Darwin – que pode ser considerado o primeiro grande genealogista da história do pensamento europeu¹⁷¹ – utilizara para provar a sua teoria da evolução das espécies (e, assim, refutar a teoria da eternidade das espécies), o que uma vez mais demonstra como, apesar das insistências constantes de Nietzsche em sentido contrário, o seu pensamento se encontra, na verdade, muito próximo do de Darwin, ou, pelo menos, pressupõe a sua aceitação.¹⁷² Com efeito, se Darwin provara que toda a vida orgânica, incluindo, portanto, o homem, é resultado de um longo processo de evolução por selecção natural e que, como tal, nada do que existe no mundo orgânico tem uma essência ou finalidade separada ou separável da resultante deste processo de selecção natural – teses com que, aliás, Nietzsche concorda na totalidade¹⁷³ –, Nietzsche faz uma aplicação dos mesmos princípios à realidade sociocultural, mostrando como também esta, isto é, todo o conjunto de práticas, actividades, costumes, comportamentos, crenças, valores e instituições humanas em vigor num determinado momento e num determinado local, não é mais do que o resultado de um longo e complexo processo evolutivo, também ele sujeito a um mecanismo de selecção.

Quer isto dizer que todas as realidades humanas que hoje existem e nos constituem como seres humanos, por um lado, não existiram sempre, mas têm uma origem e uma história complexa de evolução e de desenvolvimento, e, por outro lado,

¹⁷¹ LEWENS (2007: 243) considera mesmo que, ao nível mais abstracto, a grande dívida de Darwin à filosofia foi, precisamente, a genealogia. Cf. também a análise e aprofundamento desta tese relativamente a Nietzsche em CONSTÂNCIO (2010).

¹⁷² Sobre a proximidade efectiva de Nietzsche relativamente a Darwin cf. acima nota 108.

¹⁷³ Cf. por ex. M, 122: “*Die Zwecke in der Natur*. – Wer, als unbefangener Forscher, der Geschichte des Auges und seiner Formen bei den niedrigsten Geschöpfen nachgeht und das ganze schrittweise Werden des Auges zeigt, muss zu dem grossen Ergebniss kommen: dass das Sehen *nicht* die Absicht bei der Entstehung des Auges gewesen ist, vielmehr sich eingestellt hat, als *der Zufall* den Apparat zusammengebracht hatte.”; JGB, 230; GM, II, 12-13; GD, Streifzüge, 33: “Der Einzelne, das ‘Individuum’, (...) ist ja ein Irrthum: er ist nichts für sich, kein Atom, kein ‘Ring der Kette’, nichts bloss Vererbtes von Ehedem, – er ist die ganze Eine Linie Mensch bis zu ihm hin selber noch...”; NL 11[7], KSA 9.442: “Wir sind Knospen an Einem Baume (...);” NL 9[7], KSA 12.342.

não foram criadas para uma determinada finalidade que se tenha mantido constante e inalterada, mas antes foram alvo de sucessivas interpretações e reinterpretações ao longo do tempo, servindo diferentes necessidades, diferentes fins e, sobretudo, sempre novas relações de poder no interior da espécie. Nas palavras de Nietzsche,

(...) para todos os tipos de história não há princípio mais importante do que aquele que se conquistou com tanto esforço, mas que *deveria* ainda ser realmente conquistado – nomeadamente, que a causa da origem de uma coisa e a sua utilidade última, a sua utilização efectiva e localização num sistema de fins se distinguem *toto coelo*; que uma coisa existente, surgida por um qualquer processo, é sempre de novo interpretada de acordo com novas perspectivas, apropriada de uma nova forma, reorganizada e redireccionada para uma nova utilidade por um poder que lhe seja superior; que todos os acontecimentos no mundo orgânico são processos de *subjugação* e *dominação*, e que, por sua vez, toda a subjugação e dominação é uma nova interpretação, uma adaptação, através da qual o “sentido” e “propósito” prévios têm necessariamente de ser obscurecidos ou mesmo completamente dissolvidos.¹⁷⁴

Esta é uma perspectiva que Nietzsche contrasta com a “ingenuidade” dos “genealogistas da moral precedentes”, sobretudo Paul Rée e Herbert Spencer, todos eles ainda presos à visão teleológica segundo a qual da utilidade presente de um determinado órgão, uso ou instituição se pode deduzir a sua origem, isto é, a finalidade para qual tal órgão, uso ou instituição foi criado.¹⁷⁵ Mas como Nietzsche não se cansa de repetir, “por melhor que se compreenda a *utilidade* de um qualquer órgão fisiológico (ou de uma instituição legal, de um costume social, de uma prática política, de uma forma artística ou de um culto religioso), nada se compreendeu ainda no que diz respeito à sua origem”¹⁷⁶: tal como o olho não foi feito *para* ver, nem a mão *para* agarrar, também nenhuma das práticas ou instituições correntes foram criadas *para* o cumprimento da finalidade presente; toda a utilidade ou finalidade presentes são apenas “*sinais* de que uma vontade de poder se tornou dominante sobre algo menos poderoso”¹⁷⁷ e, assim, o sentido de uma determinada coisa num determinado momento não é mais do que a síntese dos diversos sinais, das diversas interpretações,

¹⁷⁴ GM, II, 12.

¹⁷⁵ Cf. GM, II, 12-13. Cf. também GM, Vorrede, 4. Uma tal compreensão baseada na união entre origem e finalidade remonta, como se sabe, à ontologia de Aristóteles. É precisamente a ideia de uma causa final que, tanto Darwin como Nietzsche, rejeitam completamente.

¹⁷⁶ GM, II, 12.

¹⁷⁷ *Idem*.

das diversas vontades de poder que, ao longo da história, se apoderaram dela, a modificaram e transfiguraram – “a forma é fluida, o ‘sentido’, porém, é-o ainda mais...”¹⁷⁸.

Um bom exemplo deste mesmo processo é a análise que Nietzsche faz da prática da punição, no segundo ensaio de *Para uma Genealogia da Moral*.¹⁷⁹ Esta não foi, com efeito, criada *para* punir, como se tende num primeiro momento a pensar e como defendiam os genealogistas ingleses que Nietzsche procura rebater. Pelo contrário, a sua existência enquanto prática, enquanto costume, enquanto procedimento, é muito mais antiga e primitiva do que a sua utilização para o uso específico da punição, sendo a punição apenas uma interpretação injectada e imposta posteriormente no procedimento¹⁸⁰, que assim adquire um novo sentido e se subordina a ele. Dada a história complexa de desenvolvimento e evolução da prática da punição, dados os seus múltiplos usos e os diferentes propósitos para os quais foi praticada ao longo da história – entre os quais se contam, por exemplo, a punição como meio de tornar alguém inofensivo para prevenir danos futuros; a punição como meio de compensação por um dano causado à pessoa afectada por ele; a punição como meio de inspirar medo; a punição como festival de humilhação de um qualquer inimigo que se superou; a punição como forma de criar uma consciência, tanto para aquele que sofre a punição, como para aqueles que a testemunham; a punição como uma medida bélica destinada a manter a paz, a ordem e a autoridade; etc.¹⁸¹ –, a ideia que hoje temos de “punição” não contém em si um único sentido, mas cristaliza “toda uma síntese de ‘sentidos’”, apresentando assim “um tipo de unidade difícil de escrutinar, difícil de analisar e, tem de ser sublinhado, totalmente impossível de definir”¹⁸².

¹⁷⁸ *Idem*. Para uma interpretação exaustiva deste passo cf. STEGMAIER (1994: 70-88).

¹⁷⁹ Cf. GM, II, 12-15.

¹⁸⁰ Cf. GM, II, 13.

¹⁸¹ *Idem*.

¹⁸² *Idem*. Dizer que algo é impossível de definir é o mesmo que dizer que não tem uma essência separável do seu devir, da sua história: “só é definível aquilo que não tem história” (GM, II, 13). A partir do momento em que se concebem todas as coisas, todas as realidades, como a síntese do conjunto de interpretações, de sentidos e de relações de poder que ao longo da história se exerceram sobre elas, as determinaram e subjugaram, torna-se, na verdade, impossível apresentar uma definição do que quer que seja, se se entender por definição a determinação única e definitiva daquilo que uma determinada

É precisamente este difícil escrutínio e análise destes longos e complexos processos históricos de interpretações e reinterpretações, de subjugações e dominações e de sempre novas apropriações que se encontra no cerne da genealogia e, como tal, da prática filosófica de Nietzsche. O mesmo é dizer que em Nietzsche a pergunta ontológica tradicional da filosofia pelo ser ou pela essência de um determinado objecto – “o que é x?” – dá lugar à pergunta genealógica pela sua origem, génese, evolução ou história – “como se *tornou* x?”, isto é: Como e porquê surgiu x? Que necessidades serviu x ao longo da história para que fosse preservado até aos dias de hoje? Que relações de poder, que dominações e que subjugações se encontram cristalizadas na história da evolução de x? De que forma evoluiu o sentido, o propósito e a finalidade de x no curso da história e que utilidade conserva ainda x actualmente?

Aplicada ao âmbito da moral e dos seus valores, nomeadamente aos fenómenos que tenderam, sobretudo no interior da tradição platónico-cristã, a ser interpretados como “eternos”, isto é, “naturais” ou “essenciais” no humano, ou ainda como sinais de uma presença divina no homem, como sejam a ideia de Bem, a culpa, a má consciência e, em geral, todos os chamados sentimentos morais, a pergunta genealógica e a subsequente exposição das suas origens e desenvolvimentos históricos acarreta, simultaneamente, uma avaliação ou crítica dos mesmos e do seu *valor*, razão pela qual a genealogia é considerada por Nietzsche condição prévia para a transmutação de todos os valores e criação de novos valores. Com efeito, para que os antigos valores possam ser alterados e novos valores possam ser criados, é necessário que num primeiro momento se destrua o carácter de eternidade, evidência e necessidade inscrito nas antigas tábuas de valores e se mostre, ainda que negativamente, que um outro tipo de ideal, um outro tipo de valores, um outro tipo de homem são pensáveis e possíveis. É precisamente esta – e só esta – a grande contribuição da genealogia: dela não se segue necessariamente a transmutação, nem um novo ideal, nem a elevação do tipo de homem, nem o cultivo (ou terapia) de uma

coisa é – pois uma coisa não “é”, em si mesma, absolutamente nada, e a própria noção de “coisa” é já, ela mesma, uma mera abstracção, um erro, uma ficção (Cf. por ex. MA I, 19; FW, 110; GD, Vernunft, 5).

nova cultura, mas é em todo o caso ela que os torna pensáveis como possíveis e alcançáveis.¹⁸³

Percebemos, pois, que apesar de, enquanto método, a genealogia tal como praticada por Nietzsche se manter, no essencial, muito próxima da sua utilização original, o seu sentido sofre, porém, uma inversão fundamental: se na constituição de uma árvore genealógica, pelo menos nas suas primeiras utilizações, se procurava essencialmente valorizar ou enaltecer uma realidade presente através da demonstração da persistência de uma linhagem nobre ao longo de várias gerações, a genealogia de Nietzsche procura precisamente exercer uma crítica do valor supostamente supremo, eterno e incontestável de determinadas realidades presentes através da demonstração das suas origens históricas e das condições socioculturais que as tornaram possíveis e as preservaram até aos dias de hoje.¹⁸⁴ É, de resto, precisamente assim que Nietzsche apresenta a sua genealogia no famoso passo do prólogo à *Genealogia da Moral* que anuncia “uma nova exigência”:

Anunciemo-la em voz alta, esta *nova exigência*: precisamos de uma crítica dos valores morais, *o próprio valor destes valores tem de ser pela primeira vez posto em questão* – e para tal é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias a partir das quais eles cresceram e nas quais se desenvolveram e transformaram (...), um conhecimento que até hoje não existiu, nem mesmo foi desejado. Tomou-se o *valor* destes “valores” como dado, como facto, como estando para além de qualquer contestação; até hoje não houve sequer a mais pequena dúvida ou hesitação em considerar “os bons” mais valiosos que “os maus”, mais valiosos no sentido da promoção, da utilidade, do florescimento dos homens em geral (incluindo o futuro da humanidade). E se o inverso fosse a verdade?¹⁸⁵

Expressões como a última frase desta citação ou a referência de Nietzsche à sua genealogia como a “verdadeira história da moral”, tendo por objecto “aquilo que pode

¹⁸³ Cf. a este respeito STEGMAIER (1994: 66): “Die *Genealogie der Moral* kann und soll, wie schon *Also sprach Zarathustra*, nicht vorhersagen oder fordern, was aus ‚dem‘ Menschen werden wird. Sie kann und soll nur zeigen, daß aus ihm noch anderes werden kann, als er jetzt ist, und dazu zeigt sie, daß er schon einmal anders gewesen sein könnte, als er jetzt ist. Durch die Genealogie als Kritik wird also nicht schon ein neues Ideal des Menschen gewonnen, sondern mit Hilfe eines Gegen-Ideals ein Spielraum gegenüber dem alten Ideal eröffnet, in dem sich ‚der‘ Mensch dann zu einem neuen Ideal entscheiden kann.” Cf. também JANAWAY (2007: 1-15).

¹⁸⁴ Para um contraste entre a genealogia de Nietzsche e aquilo a que o autor chama “traçar um pedigree”, cf. GEUSS (2001: 322-340).

¹⁸⁵ GM, Vorrede, 6.

ser realmente estabelecido, aquilo que realmente aconteceu”, por oposição às “hipóteses inglesas no escuro (*in’s Blaue*)”¹⁸⁶ e, em geral, toda a retórica de veracidade empregada por Nietzsche em torno da sua genealogia, podem suscitar mal-entendidos e levar a uma tão rápida quanto precipitada acusação de contradição, como se Nietzsche estivesse a reclamar para a sua genealogia o estatuto de verdade que, afinal, critica em toda a filosofia precedente e denuncia como mera ilusão. A este respeito importa notar, por um lado, que mesmo quando Nietzsche fala das suas verdades ou quando parece atribuir um estatuto de verdade, por exemplo, à sua genealogia, nunca deixa de o fazer de uma forma hipotética, experimental e perspectivística, isto é, de as formular como hipóteses ou experiências, muitas vezes utilizando o modo conjuntivo ou a forma de pergunta, e mesmo de as assinalar directamente como a *sua* própria perspectiva, a *sua* própria interpretação ou a *sua* própria verdade.¹⁸⁷ No âmbito da genealogia, como bem notou Werner Stegmaier, tal não deve de forma alguma sequer ser visto como uma falha ou deficiência, uma vez que não se trata de substituir uma verdade por outra, mas sim, conforme já referido, de pôr em questão ou abalar os alicerces daquilo que previamente se tomara como verdade incontestável e absoluta e, assim, “comprometer” ou “ridicularizar” a sua “apenas aparente auto-evidência”¹⁸⁸.

Por outro lado, porém, o facto de Nietzsche negar a existência de uma verdade em sentido único e absoluto, não implica que tenha de ser anulada toda e qualquer relação com a verdade ou um conhecimento do real. Mesmo que, como é convicção de Nietzsche, só haja interpretações e perspectivas da realidade, tal não significa que todas as interpretações ou perspectivas se equivalham sem qualquer possibilidade de distinção ou valorização de uma em relação à outra. Pelo contrário, uma perspectiva é tanto mais válida e, assim, tanto mais “verdadeira” ou “objectiva”, quanto mais completa e complexa, isto é, quanto mais realidades e perspectivas conseguir incluir e explicar em si mesma, com maior grau de probabilidade ou plausibilidade: “quanto

¹⁸⁶ Cf. GM, Vorrede, 7.

¹⁸⁷ Cf. por exemplo JGB, 22, 36, 43, 205, 210, 231; EH, Bücher, 1; EH, Schicksal, 1.

¹⁸⁸ Cf. STEGMAIER (1994: 64): “Eben das aber ist das Ziel von Nietzsches Genealogie der Moral: die Selbstverständlichkeit der jetzt gelebten Moral durch ihre Hypothesisierung und Perspektivierung als eine nur vermeintliche Selbstverständlichkeit erkennen zu lassen oder, mit einem Wort, zu ‚kompromittieren‘.”

mais afectos deixarmos falar acerca de uma coisa, quanto *mais* e diferentes olhos conseguirmos utilizar para observar uma coisa, mais completo será o nosso ‘conceito’ dessa coisa, a nossa ‘objectividade’”¹⁸⁹. Vemos, portanto, que a filosofia de Nietzsche não elimina pura e simplesmente o conceito de verdade e a relação com ela, mas antes a transforma, nomeadamente, podemos agora perceber, de uma verdade metafísica ou ontológica, em todo o caso ilusória, para uma verdade, precisamente, genealógica, na qual a pretensão de certeza se encontra desde logo anulada, mas cujo grau de probabilidade ou plausibilidade pode aumentar ou diminuir e, assim, ser medido, comparado e, principalmente, contestado.¹⁹⁰

Em todo o caso, porém, importa lembrar que a filosofia tal como praticada por Nietzsche e, como tal, a sua genealogia, não tem como fim último necessariamente o alcance de uma verdade, mas sim a promoção da vida, da saúde, do poder, do futuro, da prosperidade do organismo e, em última análise, da cultura como um todo. Trata-se, portanto, não tanto de analisar a veracidade ou falsidade de uma interpretação relativamente a outra, de determinados valores ou avaliações relativamente a outros, mas sim de aferir o seu *valor* no que diz respeito ao impacto da sua incorporação no ser vivente que os adopta ou adoptou: “Impediram ou promoveram o florescimento humano até hoje? São um sinal de necessidade, de empobrecimento, de degeneração da vida? Ou, pelo contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade de vida, a sua coragem, a sua confiança, o seu futuro?”¹⁹¹. Assim, o problema da interpretação platónico-cristã da vida e das realidades humanas, ou a razão pela qual Nietzsche a pretende denunciar e rebater, não reside simplesmente no facto de ela ser falsa, mas sim na convicção de que, *para além de ser falsa*, ela promoveu desde sempre um enfraquecimento, um empobrecimento, uma degeneração ou um adoecimento da

¹⁸⁹ Cf. GM, III, 12. Cf. também NL 11[65], KSA 9.466. Neste sentido, Nietzsche pode considerar a sua genealogia melhor, mais “verdadeira”, que as de Rée ou Spencer, na medida em que, por exemplo, estes tomaram por adquirido o valor do altruísmo, deixando por explicar a razão pela qual este se tornou moralmente valorizado.

¹⁹⁰ Cf. por exemplo MA I, 632-634, 637; MA II, WS, 1; FW, 58; GM, Vorrede, 3: “— Darauf fand und wagte ich bei mir mancherlei Antworten, ich unterschied Zeiten, Völker, Ranggrade der Individuen, ich spezialisierte mein Problem, aus den Antworten wurden neue Fragen, Forschungen, Vermuthungen, *Wahrscheinlichkeiten*: bis ich endlich ein eignes Land, einen eignen Boden hatte, eine ganze verschwiegene wachsende blühende Welt, heimliche Gärten gleichsam, von denen Niemand Etwas ahnen durfte...”; NL 6[441], KSA 9.311.

¹⁹¹ GM, Vorrede, 3.

vida e das potencialidades humanas. Afastado o seu carácter imortal ou eterno e demonstrada a sua “essência” como mera interpretação, fica simultaneamente aberto o caminho para novas interpretações, valores e avaliações que antes afirmem e promovam a vida, a saúde e o florescimento humanos, sendo essencialmente esta a grande tarefa da genealogia.

Neste sentido, e lembrando os termos da análise nietzschiana dos diferentes tipos de utilização da história na sua segunda *Consideração Intempestiva*, podemos afirmar que a genealogia se apresenta como um determinado tipo de história praticada ao serviço da vida¹⁹², ou, mais concretamente, história tal como praticada pela “ciência médica” apropriada pela filosofia¹⁹³, isto é, pelo médico filósofo ou pelo médico da cultura. Note-se que, ainda assim, isto é diferente de afirmar, como Nehamas, que a genealogia “não é mais do que história, correctamente praticada”¹⁹⁴. Como se sabe, a relação de Nietzsche com a história é bastante ambivalente; se, por um lado, Nietzsche apela à necessidade da apropriação da história pela filosofia (contra as tendências metafísicas e idealistas de considerar as coisas *sub specie aeterni* e fazer delas “múmias”)¹⁹⁵, por outro lado é bastante crítico da história enquanto disciplina, pelo menos tal como praticada no seu tempo.¹⁹⁶ Assim, apesar de ter claramente uma forte componente histórica e, em particular, pôr em prática o “sentido histórico” que Nietzsche reclama sempre ter faltado aos filósofos¹⁹⁷, a genealogia nietzschiana parece distinguir-se da “simples” história em pelo menos três aspectos fundamentais: em primeiro lugar, a genealogia não conta uma “estória” linear nem exaustiva, anda da frente para trás e é altamente selectiva relativamente aos seus objectos; em segundo lugar, não é nem pretende ser exacta, não lida com factos, mas com hipóteses, probabilidades, plausibilidades e ao fazê-lo é

¹⁹² Cf. UB, Vorwort: “Nur soweit die Historie dem Leben dient, wollen wir ihr dienen”; UB II, 1: “Historie zum Zwecke des *Lebens* zu treiben!”.

¹⁹³ Cf. GM, I, 17.

¹⁹⁴ Cf. NEHAMAS (1985: 246, n. 1). Cf. também a defesa desta posição por GEUSS (2001).

¹⁹⁵ Cf. GD, Vernunft, 1.

¹⁹⁶ Cf. em particular UB, Vorwort: “Unzeitgemäss ist auch diese Betrachtung, weil ich etwas, worauf die Zeit mit Recht stolz ist, ihre historische Bildung, hier einmal als Schaden, Gebreite und Mangel der Zeit zu verstehen versuche, weil ich sogar glaube, dass wir Alle an einem verzehrenden historischen Fieber leiden und mindestens erkennen sollten, dass wir daran leiden.” Cf. também UB II, 1, 4-6, 10.

¹⁹⁷ Cf. MA I, 2; GD, Vernunft, 1.

simultaneamente crítica e avaliativa; por último, a genealogia é praticada não como um fim em si mesmo, mas subordinada ao objectivo prático da promoção da vida ou da saúde. Apesar de poder ser entendida como um certo desenvolvimento do “sentido histórico”, a “genealogia” ou a “wirkliche Historie” de Nietzsche transfigura radicalmente o significado da história tradicional, pelo que o termo “história” se mantém claramente insuficiente para descrever todo o âmbito de actividade e propósitos da genealogia.¹⁹⁸

Apropriada pela filosofia com fins terapêuticos e praticada pelo médico filósofo a genealogia torna-se, na verdade, uma espécie de história clínica, isto é, uma investigação regressiva que parte do diagnóstico de uma doença para a interpretação dos seus sintomas através da reconstituição do processo evolutivo que a originou ou justificou no decorrer da história.¹⁹⁹ De uma forma mais importante ainda, porém, neste processo de reconstituição o médico genealogista adquirirá simultaneamente esse “*conhecimento das condições da cultura sem precedentes*”²⁰⁰ que Nietzsche considera pré-condição fundamental para o cultivo ou terapia da cultura, isto é, um acesso privilegiado ao vasto leque de possibilidades de estruturação e organização da vida humana ou, na expressão nietzschiana, aos mais variados “climas espirituais”²⁰¹ que, no decurso da história, potenciaram, fortaleceram, exponenciaram ou, pelo contrário, enfraqueceram ou mesmo impediram o crescimento, o vigor e a saúde da “planta «homem»”²⁰².

Para o médico filósofo a genealogia serve, pois, dois propósitos fundamentais: por um lado, a constituição de um diagnóstico claro da doença, com um conhecimento profundo das suas causas, do seu desenvolvimento e da sua evolução e, por outro lado, a possibilidade de uma análise, comparação e hierarquização de diferentes formas de vida e de saúde, por sua vez fundamentais para a criação e prescrição de antídotos efectivos e de novas fórmulas medicinais que permitam a superação da

¹⁹⁸ Cf. JANAWAY (2007: 10-15). Para uma análise do significado da história em Nietzsche e da sua relação com a genealogia, cf. FOUCAULT (2001b) e DENAT (2008).

¹⁹⁹ Sobre a genealogia como meio de diagnóstico cf. em particular BILHERAN (2005: 65ss).

²⁰⁰ Cf. MA I, 25.

²⁰¹ Cf. MA II, WS, 188.

²⁰² Cf. JGB, 44; NL 34[74], KSA 11.443.

doença e o alcance de uma verdadeira saúde. É neste sentido que se pode considerar, com Michel Foucault, que a “verdadeira *história da moral* (wirkliche[] *Historie der Moral*)”²⁰³ de Nietzsche tem mais em comum com a medicina do que propriamente com a filosofia²⁰⁴: enquanto genealogia e ao serviço do médico filósofo, a história converte-se, de facto, nos termos de *Humano Demasiado Humano*, numa ciência terapêutica ou medicinal.²⁰⁵

1.3.2. A Fisiologia

Um último aspecto fundamental da prática filosófica de Nietzsche, que, se por um lado reforça e justifica adicionalmente a sua concepção do filósofo como terapeuta, por outro lado representa mais um ponto de demarcação de Nietzsche relativamente às terapias tradicionais, é o seu tão afamado naturalismo, a sua concentração no primado do corpo e na fisiologia. Com efeito, se nas terapias tradicionais – sejam elas filosóficas, morais ou religiosas – o que estava em causa era uma terapia, elevação ou salvação da alma, enquanto suporte da identidade, da subjectividade, da essência do indivíduo, com Nietzsche é destruída qualquer forma de dualismo ou essencialismo, ao mesmo tempo que a identidade passa a ser identificada com o corpo, deixando portanto de fazer qualquer sentido falar de uma terapia da alma que não tome em consideração o corpo ou não esteja intimamente ligada à saúde do corpo ou do organismo, ou mesmo não dê ao corpo absoluta primazia: tanto a saúde como a doença da “alma” dependem da saúde ou doença do corpo, pelo que a “saúde da alma” terá sempre a saúde do corpo como pré-condição.²⁰⁶ Para que tal se torne claro importa sublinhar alguns dos aspectos mais fundamentais da concepção

²⁰³ Cf. GM, Vorrede, 7.

²⁰⁴ Cf. FOUCAULT (2001b: 351).

²⁰⁵ Cf. MA II, WS, 188: “Die *Historie* im Ganzen, als das Wissen um die verschiedenen Culturen, ist die *Heilmittellehre*, nicht aber die Wissenschaft der Heilkunst selber. Der *Arzt* ist erst recht noch nöthig, der sich dieser Heilmittellehre bedient, um jeden in sein ihm gerade erspriessliches Klima zu senden – zeitweilig oder auf immer.”

²⁰⁶ Cf. NL 9[121](80), KSA 12.407: “Fortschritt des neunzehnten Jahrhunderts gegen das 18: (...) immer entschiedener die Frage der *Gesundheit des Leibes* der “der Seele” voranstellen: letzteres als einen Zustand in Folge der ersten begreifend, mindestens als die Vorbedingung.” Cf. também FW, 120. Precisamente por ter desprezado o corpo, o cristianismo foi até hoje “a maior desgraça da humanidade” (cf. GD, Streifzüge, 47). Cf. ainda capítulo 3.1.2 (em especial 3.1.2.1) da presente dissertação.

nietzschiana do homem, na sua demarcação relativamente a toda a tradição do pensamento ocidental.

Como é sabido, o pensamento de Nietzsche caracteriza-se, em geral, por uma tentativa de dissolução das antigas oposições estabelecidas pela razão metafísica, mostrando como entidades desde sempre tidas como separadas, opostas e contraditórias se encontram, na verdade, profundamente ligadas, relacionadas, entrelaçadas e até mesmo unificadas como partes de um mesmo *continuum* – uma tentativa que, aliás, Nietzsche atribui também à “nova espécie de filósofos” que há-de vir, os “filósofos do perigoso talvez”²⁰⁷. Se tal se aplica relativamente a valores como ser e nada, bem e mal, verdade e mentira, coisa-em-si e aparência, etc., talvez em nenhuma outra antítese seja a dissolução tão evidente como na relativa ao domínio do corpo, dos instintos, dos impulsos, das paixões, por um lado, e ao domínio da alma, da razão, da consciência, do pensamento e da linguagem, por outro.²⁰⁸ Corpo e alma (ou razão, espírito, consciência) não são, com efeito, realidades distintas, opostas e independentes e, acima de tudo, a alma (ou a consciência) não é algo superior e soberano relativamente ao corpo, não é a morada do eu, da subjectividade ou da individualidade, não decide, comanda ou ordena, não tem nenhuma das prerrogativas que ancestralmente lhe foram associadas – a concepção do homem como portador de uma alma com estas características não é senão uma das “muitas interpretações vaidosas e exaltadas que até agora foram rabiscadas e pintadas sobre o eterno texto do *homo natura*”²⁰⁹, querendo convencê-lo da sua diferença e superioridade relativamente ao resto da natureza. Parte da tarefa nietzschiana de retraduzir o homem de volta para a natureza consiste precisamente em dissolver a tinta de tais interpretações e deixar o homem surgir como pura natureza na continuidade com o resto do mundo orgânico, o que significa, entre outras coisas, pensá-lo como corpo e nada mais. Nas famosas palavras de Zaratustra:

“Sou corpo e alma” – assim fala a criança. E porque não falar como as crianças?

²⁰⁷ Cf. JGB, 2. Cf. também MA I, 1.

²⁰⁸ Sobre a dissolução nietzschiana entre corpo e alma, instintos e razão ou linguagem cf. os artigos de WOTLING (2011), CONSTÂNCIO (2011a) e STEGMAIER (2011a).

²⁰⁹ JGB, 230.

Mas o adulto, o sábio diz: Corpo sou eu de uma ponta à outra, e nada para além disso; e alma é apenas uma palavra para qualquer coisa no corpo.²¹⁰

Note-se que pensar o homem como corpo “de uma ponta à outra, e nada para além disso” não significa necessariamente eliminar a noção de alma, nem abolir por completo a distinção entre corpo e alma, mas apenas a visão dualista, atomista e substancialista do sujeito, que não apenas considerara alma e corpo como realidades distintas no homem, como também elevava a alma a substrato da identidade ou da “essência” do indivíduo.²¹¹ Pensar o homem como corpo ou organismo significa simplesmente pensá-lo como unidade ou, mais precisamente, como uma multiplicidade unificada – “uma multiplicidade com um sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor”²¹² –, o que significa que a alma, não sendo eliminada, é “incorporada”, isto é, tornada parte da multiplicidade que é o corpo e totalmente subordinada ao sentido que o unifica, que não é mais do que o equilíbrio de forças entre o feixe de instintos, impulsos e afectos que o constituem.

Por outro lado, deslocar a identidade do indivíduo para o domínio do corpo, e para um corpo que é entendido, de acordo com a hipótese interpretativa da vontade de poder, como uma multiplicidade de forças (instintos, impulsos, afectos, “muitas almas”²¹³) em constante relação entre si e luta cega por poder e domínio sobre todas as restantes, implica também repensar a identidade como algo que não só não se encontra separado e como que enclausurado ou encapsulado naquilo a que tradicionalmente se chamou “alma”, como não tem uma natureza simples, única, independente, eterna, imutável, mas é antes profundamente relacional, múltiplo, mutável, e transitório.²¹⁴ Na visão de Nietzsche, aquilo que constitui a identidade do

²¹⁰ Z, Von den Verächtern des Leibes.

²¹¹ Não nos parece, pois, correcto, atribuir a Nietzsche um simples reducionismo. Não se trata de reduzir a alma (ou o espírito) a meros processos orgânicos ou fisiológicos, mas de a repensar como pertencendo ao corpo, o que, longe de obrigar ao abandono da noção de alma (ou espírito) permite, na verdade, o surgimento de novas e mais profícuas concepções da mesma, como por exemplo as de “alma mortal”, “alma como multiplicidade subjectiva” ou “alma como estrutura social de impulsos e afectos” (cf. JGB, 12). Sobre o materialismo não reducionista de Nietzsche cf. WOTLING (1995: 86ss); ABEL (2001), LEITER (2002: 63-71); JANAWAY (2007: 35-39); CONSTÂNCIO (2010).

²¹² Cf. Z, Von den Verächtern des Leibes.

²¹³ Cf. JGB, 19.

²¹⁴ Note-se que apesar de Nietzsche seguir Schopenhauer na concepção naturalista do homem como corpo ou organismo, a sua compreensão do sujeito e da identidade contradiz radicalmente a noção

indivíduo é, precisamente, essa multiplicidade unificada, essa organização dinâmica, esse jogo em permanente mutação, transição e evolução entre o conjunto de forças em movimento e luta a cada momento em qualquer organismo – e é assim que, uma vez mais na expressão de Zaratustra, o corpo não é capaz de dizer “eu”, mas “faz o eu”²¹⁵, isto é, expressa ou manifesta a individualidade e singularidade absoluta de cada indivíduo, constituindo assim o ‘eu’ ou o *Selbst* de cada um a cada momento.

É neste sentido que, longe de ser uma entidade separada, independente e controladora, e muito menos o substrato da identidade ou da essência de cada indivíduo, a alma não é mais do que “qualquer coisa no corpo” (isto é, algo que só existe e só pode ser pensado na continuidade com o corpo e na dependência dele), bem como a razão (ou também a consciência), tal como tradicionalmente compreendida, não é mais do que uma “pequena razão (*kleine Vernunft*)”, totalmente subordinada e governada pela “grande razão (*grosse Vernunft*)” do corpo, da qual não é senão “um instrumento e brinquedo (*Werk- und Spielzeug*)”²¹⁶.

Daqui se segue uma consequência de extraordinária influência para a prática filosófica de Nietzsche. Se a razão, tal como tradicionalmente compreendida, não é mais do que uma parte e, na verdade, um instrumento e brinquedo do corpo, segue-se que qualquer pensamento, raciocínio ou reflexão, bem como qualquer actividade judicativa ou avaliativa, longe de serem actividades exercidas num domínio de

schopenhaueriana de um carácter inteligível, eterno, inato, imutável, bem como, como veremos, a concepção de um sujeito de conhecimento transcendental, atemporal, aespacial e desprovido de vontade. Neste, como noutros aspectos, Nietzsche parte de Schopenhauer, mas num movimento de radical superação. Sobre a complexa relação entre Nietzsche e Schopenhauer cf. em particular SALAQUARDA (1989); JANAWAY (1998); CONSTÂNCIO (2011b). Para um desenvolvimento das implicações de se pensar o homem como vontade de poder, cf. capítulo 3.1.2 da presente tese.

²¹⁵ Cf. Z, Von den Verächtern des Leibes: “‘Ich’ sagst du und bist stolz auf diess Wort. Aber das Grössere ist, woran du nicht glauben willst, – dein Leib und seine grosse Vernunft: die sagt nicht Ich, aber thut Ich.” Cf. também NL 34[46], KSA 11.434: “Wenn *ich* etwas von einer Einheit in mir habe, so liegt sie gewiß nicht in dem bewußten Ich und dem Fühlen Wollen Denken, sondern wo anders: in der erhaltenden aneignenden ausscheidenden überwachenden Klugheit meines ganzen Organismus, von dem mein bewußtes Ich nur ein Werkzeug ist.”

²¹⁶ Cf. Z, Von den Verächtern des Leibes. Cf. também M, 119; FW, 354; JGB, 3, 191: “die Vernunft ist nur ein Werkzeug und Descartes war oberflächlich”; NL 11[243], KSA 9.533: “Die Vernunft ist ein langsam sich entwickelndes Hilfsorgan (...), es arbeitet im *Dienste* der organischen Triebe”; NL 34[46], KSA 11.434; NL 34[131], KSA 11.464: “Das Bewußtsein ist die Hand, mit der der Organismus am weitesten um sich greift (...); NL 39[6], KSA 11.621; NL 40[38], KSA 11.647: “(...) ersichtlich ist der Intellekt nur ein *Werkzeug*, aber in wessen Händen? Sicherlich der Affekte (...); NL 1[61], KSA 12.26.

natureza radicalmente oposta e em independência total do corpo, são antes por ele altamente condicionadas e determinadas, não se dissociando, em última análise, do trabalho conjunto dos instintos, afectos e paixões em funcionamento em qualquer organismo humano e, assim, também do estado geral desse mesmo corpo ou organismo que as produz²¹⁷ – a ideia de um “sujeito do conhecimento puro, desprovido de vontade, insensível à dor e atemporal”, bem como os conceitos de “razão pura”, “espiritualidade absoluta” ou “conhecimento em si” são, por isso, puras “fábulas de conceitos” ou “conceitos contraditórios” de que nos devemos libertar.²¹⁸ Pelo contrário, a verdade é que sob o disfarce desta pretensa objectividade, racionalidade, idealidade ou espiritualidade, por trás de qualquer doutrina científica ou filosófica, mas também de qualquer expressão cultural ou artística, qualquer sistema político, moral ou religioso, qualquer avaliação ou conjunto de valores, sempre se esconderam e escondem determinadas necessidades vitais e condições fisiológicas de um organismo, uma determinada configuração de instintos e afectos, um determinado tipo de vida, ou, numa palavra, um determinado corpo.

Neste sentido, aquilo que Nietzsche designa como cultura não se reduz meramente ao conjunto de produções (artísticas, morais, religiosas, políticas, científicas, filosóficas) de um povo num determinado tempo e lugar, mas também e principalmente à configuração orgânica particular de instintos, impulsos e afectos desse povo, ao corpo ou organismo que permitiu essas mesmas produções, ou do qual elas não são senão uma expressão ou manifestação.²¹⁹ No projecto fundamental de compreender os processos de evolução e desenvolvimento de uma cultura para que seja possível a sua elevação ou terapia urge, pois, em primeiro lugar e acima de tudo,

²¹⁷ Cf. por exemplo FW, 333: “Wir, denen nur die letzten Versöhnungsszenen und Schluss-Abrechnungen dieses Processes zum Bewusstsein kommen, meinen demnach, intelligere sei etwas Versöhnliches, Gerechtes, Gutes, etwas wesentlich den Trieben Entgegengesetztes; während es nur ein *gewisses Verhalten der Triebe zu einander ist*. Die längsten Zeiten hindurch hat man bewusstes Denken als das Denken überhaupt betrachtet: jetzt erst dämmert uns die Wahrheit auf, dass der allergrösste Theil unseres geistigen Wirkens uns unbewusst, ungefühlt verläuft (...)”.

²¹⁸ Cf. GM, III, 12.

²¹⁹ É neste sentido que Nietzsche pode afirmar, por exemplo, que Goethe foi “não apenas um bom e grande homem, mas uma *cultura*” (MA II, WS, 125). Para a imagem da cultura como corpo, cf. em particular BLONDEL (1994) e BLONDEL (2006: 63-87).

uma boa interpretação e compreensão do corpo – algo que, segundo Nietzsche, desde sempre falhou na filosofia.²²⁰ Nas suas palavras,

O disfarce inconsciente de necessidades fisiológicas sob o manto do objectivo, ideal e puramente espiritual chega a dimensões assustadoras – e muitas vezes me perguntei se, grosso modo, a filosofia não foi até hoje meramente uma interpretação do corpo e uma *má compreensão do corpo*. Por trás dos juízos de valor mais elevados que guiaram a história do pensamento até hoje encontram-se escondidas más compreensões da constituição física, seja de indivíduos, de classes ou mesmo de raças inteiras.²²¹

Esta é uma intuição que se encontra no cerne da prática filosófica de Nietzsche, sendo também talvez aqui que reside a maior inovação do seu filosofar: se a filosofia até hoje não foi mais do que uma má compreensão do corpo, Nietzsche procurou, com a sua filosofia, a arte de bem o interpretar. Assim, tomando o corpo como “ponto de partida” e “fio condutor” de toda a sua filosofia²²², Nietzsche perscruta e avalia, de uma forma inédita na história do pensamento ocidental, não só todo o pensamento filosófico anterior a ele, mas também qualquer outra manifestação cultural, seja ela uma forma de arte, uma ideologia, um sistema político ou uma moral, não de uma forma auto-reflexiva, de acordo com a sua perfeição lógica, a sua adequação à realidade, a sua veracidade ou originalidade, mas sim questionando de que tipo de instintos ou de que tipo de estado do organismo estas são uma expressão, considerando portanto toda e qualquer forma de manifestação cultural como um sintoma do tipo de vida, do tipo de instintos, do tipo de corpo que a produziu. Nas palavras de Nietzsche, referindo-se em particular à filosofia,

(...) todas essas loucuras audaciosas da metafísica, em especial as suas respostas à pergunta pelo *valor* da existência, devem ser sempre consideradas em primeiro lugar como sintomas de determinados corpos. E se tais afirmações ou negações do mundo não possuem qualquer grão de significado quando avaliadas cientificamente, são no entanto do maior valor para o

²²⁰ Cf. FAUSTINO (2011).

²²¹ FW, Vorrede, 2. Cf. também JGB, 3: “(...) das meiste bewusste Denken eines Philosophen ist durch seine Instinkte heimlich geführt und in bestimmte Bahnen gezwungen. Auch hinter aller Logik und ihrer anscheinenden Selbstherrlichkeit der Bewegung stehen Werthschätzungen, deutlicher gesprochen, physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben.”; JGB, 6.

²²² Cf. NL 40[21], KSA 11.638 e NL 26[374], KSA 11.249. Cf. também NL 26[432], KSA 11.266; NL 27[27], KSA 11.282; NL 27[70], KSA 11.292; NL 36[35], KSA 11.565; NL 37[4], KSA 11.576; NL 40[15], KSA 11.634; NL 2[91], KSA 12.106. Para uma análise exaustiva do significado filosófico de se tomar o corpo como fio condutor cf. em particular SCHIPPERGES (1975) e WOTLING (1995: 83-108).

historiador e para o psicólogo, enquanto pistas ou sintomas, como já referi, do corpo, do seu sucesso ou fracasso, da sua plenitude, poder, auto-domínio na história, ou pelo contrário das suas inibições, do seu cansaço e enfraquecimento, do seu pressentimento do fim, da sua vontade do fim.²²³

Nietzsche desenvolve, pois, aquilo a que, utilizando a sua própria expressão, podemos chamar uma “fisio-psicologia (*Physio-Psychologie*)”²²⁴ da cultura, isto é, um tratamento, análise e avaliação psicológicas/ fisiológicas do conjunto de manifestações culturais, que, encarado como sintomatologia, lhe permite determinar o estado geral dessa mesma cultura, diagnosticar o seu estado de saúde ou de doença e, assim, avaliar o seu valor. É de resto este, conforme já referido, o único critério de Nietzsche para avaliar, distinguir e hierarquizar diferentes culturas: no projecto de terapia ou elevação da cultura não se trata, simplesmente, de substituir uma interpretação falsa ou inadequada por uma verdadeira ou adequada, mas sim uma interpretação que se considera nociva para o organismo e impeditiva do florescimento humano por uma que promova a sua saúde, a sua expansão e o seu crescimento.²²⁵ Trata-se, pois, de uma intervenção que se pretende não meramente teórica mas eminentemente prática, isto é, uma modificação ao nível do próprio conjunto de instintos, impulsos e afectos ou, numa palavra, ao nível do próprio corpo ou organismo que interpreta e produz juízos e avaliações, no sentido da sua recondução de um estado de doença e debilidade para um estado de força e verdadeira saúde. Daí, de resto, a necessidade de “converter a relação entre filosofia, fisiologia e medicina, originalmente tão frágil e desconfiada, no mais amistoso e fértil intercâmbio”²²⁶.

²²³ FW, Vorrede, 2. Cf. também NL 25[407], KSA 11.118: “Alle unsere Religionen und Philosophien sind *Symptome* unseres leiblichen Befindens (...)”.

²²⁴ Cf. JGB, 23. Abolida a distinção absoluta entre alma e corpo em favor de um monismo que é simultaneamente físico e psíquico torna-se também naturalmente ténue e difusa a distinção entre psicologia e fisiologia. Cf. BILHERAN (2005: 35-37). Para um estudo aprofundado da “fisio-psicologia” de Nietzsche cf. em particular WOTLING (1995: 87-96).

²²⁵ Cf. por exemplo GM, I, 17: “In der That bedürfen alle Gütertafeln, all “du sollst”, von denen die Geschichte oder die ethnologische Forschung weiss, zunächst der *physiologischen* Beleuchtung und Ausdeutung, eher jedenfalls noch als der psychologischen; alle insgleichen warten auf eine Kritik von seiten der medizinischen Wissenschaft. Die Frage: was ist diese oder jene Gütertafel und “Moral *werth*? will unter die verschiedensten Perspektiven gestellt sein; man kann namentlich das “werth *wozu*?” nicht fein genug auseinander legen.”

²²⁶ Cf. GM, I, 17.

Dado o seu impacto na disciplina, educação e cultivo de determinados tipos de vida, de homem, de corpo, uma tal investigação e avaliação assume particular importância no que diz respeito à moral, ao sistema de valores, crenças e costumes em vigor numa determinada comunidade, razão pela qual, na verdade, o procedimento genealógico de Nietzsche não pode ser separado da sua prática da fisiologia. Todos os valores e juízos de valor são, afinal, valores e juízos de um corpo, isto é, uma expressão ou, na verdade, uma *interpretação* das suas necessidades e propósitos, dos seus instintos, impulsos e afectos, “apenas imagens e fantasias sobre um processo fisiológico que desconhecemos”²²⁷ – por muito que os pregadores da moral tenham querido apregoar uma outra origem, transcendente ou inerente à própria moral.²²⁸ É neste sentido que qualquer sistema moral se apresenta fundamentalmente como uma “semiótica dos afectos (*Zeichensprache der Affekte*)”²²⁹, isto é, como um discurso no qual se expressam ou manifestam as mais íntimas, escondidas e disfarçadas condições e necessidades orgânicas de um determinado povo, grupo ou tipo humano, e cuja análise e interpretação cuidadas permitirão ao médico genealógico, por sua vez, um acesso privilegiado a essas mesmas condições orgânicas e fisiológicas que o produziram, uma vez que também os afectos são já, eles próprios, uma semiótica da vida orgânica.²³⁰ Assim, se em si mesmos os valores e juízos morais não têm qualquer significado ou valor, encarados como sintomatologias eles revelam-se, porém, da maior importância:

²²⁷ Cf. M, 119. Cf. também JGB, 3; NL 6[7], KSA 9.195; NL 34[86], KSA 11.448: “die Werthschätzungen aber sind die Folge unserer innersten Bedürfnisse.”; NL 1[30], KSA 12.17; NL 2[190], KSA 12.161: “(...) das moralische Werthschätzen ist eine *Auslegung*, eine Art zu interpretieren. Die Auslegung selbst ist ein *Symptom* bestimmter physiologischer Zustände, ebenso eines bestimmten geistigen Niveaus von herrschenden Urtheilen. *Wer legt aus?* – Unsere Affekte.”; NL 7[60], KSA 12.315.

²²⁸ Como Nietzsche não se cansa de repetir, não há factos morais, apenas interpretações morais (de origem extra-moral, isto é, pulsional, afectiva) dos fenómenos. Cf. por ex. NL 2[165], KSA 12.147: “*Mein Hauptsatz: es giebt keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Interpretation dieser Phänomene. Diese Interpretation selbst ist außermoralischen Ursprungs.*”

²²⁹ Cf. JGB, 187: “(...) die Moralen sind auch nur eine *Zeichensprache der Affekte*”; NL 7[58], KSA 10.261; NL 7[60], KSA 10.261; NL 25[113], KSA 11.42.

²³⁰ Cf. NL 7[60], KSA 10.261: “*Die Moralen als Zeichensprache der Affekte: die Affekte selber aber eine Zeichensprache der Funktionen alles Organischen.*” É neste sentido que, como notou Patrick Wotling, nenhuma linguagem se identifica com “a expressão transparente de um sentido” ou significado, mas é sempre, na verdade, um sintoma (de estados orgânicos, da comunicação entre as várias forças, instintos, afectos no organismo). Cf. WOTLING (2011: 65 ss).

O juízo moral nunca deve, portanto, ser tomado à letra: enquanto tal, contém sempre apenas absurdos. Enquanto *semiótica*, porém, permanece inestimável: ele revela, pelo menos para aquele que sabe, as mais valiosas realidades acerca de culturas e interioridades que não *sabiam* o suficiente para se “compreenderem” a si próprias. A moral é apenas uma linguagem de signos (*Zeichensprache*), uma mera sintomatologia: é preciso que se saiba *de que* é que se trata para que se possa tirar proveito dela.²³¹

Estudar a origem e a evolução histórica de um determinado sistema moral ou conjunto de valores implica pois, necessariamente, o decifrar destas complexas e variadas linguagens dos afectos para, através delas, compreender e interpretar a história do corpo, isto é, o conjunto de transformações, mutações e modificações que o corpo criador de valores sofreu ao longo da história, detectando os seus momentos de força, de vitalidade, de crescimento, de saúde, mas também de fraqueza, de decrescimento, de degenerescência, e de doença²³², por forma a que se torne posteriormente possível uma intervenção efectiva neste mesmo processo, no sentido de uma reabilitação ou revitalização deste mesmo corpo que cria ou estabelece valores. Precisamente a este estudo se propôs Nietzsche com a sua filosofia:

A minha tentativa (*Versuch*): compreender os juízos morais como sintomas e linguagens de signos (*Zeichensprachen*) nas quais se denunciam processos de florescimento ou degenerescência fisiológica, bem como a consciência de condições de preservação e crescimento: uma forma de interpretação com o valor da astrologia – preconceitos promovidos pelo sussurro de instintos (de raças, comunidades, em diferentes fases como a juventude ou o declínio, etc.)²³³

Percebemos, pois, que em qualquer sistema moral se encontra em jogo uma complexa dupla natureza. Se é verdade, tal como analisámos acima²³⁴, que qualquer moral funciona como um sistema de disciplina e cultivo, no sentido em que os seus valores são incorporados ou encarnados (isto é, tornados instintivos) em sociedade e

²³¹ GD, Verbesserer, 1.

²³² Não podemos, pois, senão reiterar a afirmação de Michel Foucault, segundo a qual a genealogia se situa na “articulação entre o corpo e a história”, sendo que a sua tarefa consiste em “expor um corpo totalmente impregnado pela história e o processo da destruição histórica do corpo” (cf. FOUCAULT (2001b: 347)). No mesmo sentido, Eric Blondel afirma que aquilo que a genealogia revela ou interpreta é, precisamente, “a vida do corpo”. Enquanto interpretação do “texto-corpo”, a genealogia apresenta-se também como filologia ou, mais concretamente, de acordo com o neologismo do autor, como uma “psicofisiofilologia” (*psychophysiophilology*) (Cf. BLONDEL (1994: 117)).

²³³ NL 2[165], KSA 12.147.

²³⁴ Cf. capítulo 1.2.1 da presente dissertação.

actúan como uma espécie de segunda natureza, determinando assim a produção de um determinado tipo de homem, por outro lado qualquer moral é também sempre já produto de um determinado tipo de homem, de uma determinada forma de vida, de um determinado tipo de corpo, que por sua vez determina o seu modo de avaliação e os valores que serão criados. Ambas as vias estão tão interligadas que, em última análise, não é possível determinar qual das duas é mais originária, isto é, se o que vem primeiro é o corpo, o organismo, os afectos ou a interpretação, os valores e avaliações. Exemplificando, não é possível determinar se é um corpo doente que produz a interpretação cristã da vida ou se é a interpretação cristã da vida que torna o corpo doente ou, inversamente, se é um corpo saudável que cria os valores aristocráticos ou os valores aristocráticos que tornam o corpo saudável: ambas as vias se entrecruzam e determinam mutuamente, não sendo possível destrinchá-las em completa independência.²³⁵ No seu resultado final a moral apresenta-se, pois, simultaneamente, tanto como causa quanto como efeito, tanto como origem quanto como resultado, tanto como cura quanto como doença, tanto como sintoma quanto como remédio – a compreensão desta dupla natureza de qualquer sistema moral é, por sua vez, a pré-condição fundamental para o alcance do tal conhecimento sobre a origem dos valores morais que, subsequentemente, possibilitará a sua crítica e, eventualmente, a sua transvaloração. Tal como expresso no passo já citado do Prólogo à *Genealogia da Moral*:

Anunciemo-la em voz alta, esta *nova exigência*: precisamos de uma crítica dos valores morais, *o próprio valor destes valores tem de ser pela primeira vez posto em questão* – e para tal é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias a partir das quais eles cresceram e nas quais se desenvolveram e transformaram (a moral como consequência, como sintoma, como máscara, como hipocrisia (*Tartüfferie*), como doença, como má compreensão; mas a moral também como causa, como remédio, como estimulante, como impedimento, como veneno), um conhecimento que até hoje não existiu, nem mesmo foi desejado.²³⁶

Se a compreensão desta dupla natureza é pré-condição fundamental do questionamento dos valores em vigor, a tarefa da genealogia (aliada à fisiologia) terá

²³⁵ Cf. a este respeito BLONDEL (2006: 87) e WOTLING (2008b: 21-27).

²³⁶ GM, Vorrede, 6.

de ser, também ela, necessariamente dupla: por um lado a detecção das origens afectivas, pulsionais, instintivas de qualquer moral ou sistema de valores, isto é, do corpo que ao longo da história foi criando e estabelecendo valores (a moral como consequência, como sintoma, como máscara, como hipocrisia, como doença), por outro lado a investigação do impacto da incorporação dessa mesma moral ou sistema de valores no conjunto de pulsões, afectos e instintos, isto é, no corpo de um determinado grupo, raça, sociedade ou cultura ao longo do tempo (a moral como causa, como remédio, como estimulante, como impedimento, como veneno).

Muito em particular, enquanto médico da cultura o genealogista terá que lidar com a dificuldade e complexidade desse duplo diagnóstico que implica considerar a moral simultaneamente como origem e como resultado, como sintoma e como remédio de uma mesma doença: afinal, a moral cultiva uma doença mas é, ela própria, também já expressão de uma doença. Mais profundamente ainda, o médico genealógico perceberá que a própria doença em causa obedece a esta mesma dupla estrutura e se apresenta simultaneamente como causa e como consequência. Veremos, neste contexto, como precisamente a acção das diferentes terapias postas em prática ao longo dos tempos, sejam elas filosóficas, morais ou religiosas, desempenha aqui o papel fundamental enquanto centro convergente desta dupla natureza: enquanto terapias, todas elas procuraram curar uma doença por si mesma já existente; enquanto expressões da doença, porém, o seu efeito demonstrou-se muito mais nocivo do que a doença que pretendiam curar, tendo apenas produzido, na verdade, um profundo agravamento da mesma. A análise deste complexo diagnóstico será o objecto da próxima parte do presente trabalho.

2. O DIAGNÓSTICO

Analisámos, na primeira parte do presente estudo, a forma como o deslocamento nietzschiano da problemática central da actividade filosófica para a questão da cultura no sentido do seu cultivo, elevação ou terapia, obriga simultaneamente a uma reformulação radical, não só do objecto e objectivo próprios da filosofia, como também do papel do filósofo e da sua prática e metodologias. Vimos, para além disso, que aquilo que essencialmente motiva e justifica uma tal transformação é, por um lado, um diagnóstico da cultura ocidental que a classifica como inferior, decadente, niilista ou, em geral, doente e, por outro lado, a convicção de que uma inversão deste processo no sentido de uma cultura superior, sã, forte, ascendente é possível através de uma radical transmutação do sistema de valores vigente. Esta segunda parte será dedicada à análise deste mesmo diagnóstico. O que há, afinal, de tão errado na nossa cultura, na forma como vivemos, nos valores em que acreditamos? O que justifica, para além disso, a caracterização desta cultura e do homem ocidental como doentes? E que futuro se antevê no caso de um desenvolvimento cultural livre e entregue ao acaso, sem a intervenção humana, consciente e intencional que Nietzsche propõe com a sua filosofia?

Dada a centralidade desta questão no pensamento de Nietzsche, não é de estranhar que, com maior ou menor grau de intensidade, ela esteja presente em todas as suas obras e a doença, bem como o respectivo diagnóstico, se apresente como o objecto de grande parte – se não da maior parte – das reflexões nietzschianas sobre a cultura. Estas reflexões podem, por sua vez, dividir-se em dois tipos de análise, que, apesar de nos textos nietzschianos se encontrarem intimamente ligadas e quase inextricáveis, procuraremos, em abono da clareza da exposição, tratar de forma separada nos dois capítulos que se seguem. O primeiro tipo de análise é genealógico e pretende, como tal, encontrar as origens, a génese, o desenvolvimento histórico que produziu e motivou a evolução da doença até ao seu estado actual. Veremos que esta evolução é gradual e envolve pelo menos três estádios de progressivo agravamento da

doença. Ao segundo momento de reflexão poderemos chamar psicológico, na medida em que procura caracterizar e descrever a psicologia da doença tão claramente quanto possível, identificando as suas raízes, os seus sintomas, as suas manifestações, os seus motores de desenvolvimento interno, o seu impacto e os seus efeitos, ao mesmo tempo que identifica o núcleo central a partir do qual se poderá entrever uma saída e iniciar um processo de reversão da doença, ou seja, uma eventual terapia.

2.1. Genealogia de uma Doença

Começaremos por tentar reconstruir a genealogia daquilo que Nietzsche designou como a doença da cultura e do homem ocidental. Apesar de em praticamente todas as suas obras se encontrarem reflexões genealógicas sobre as causas, as origens, os motores, os agravantes, os saltos, a progressão, em suma, sobre a evolução histórica da doença em causa, não há dúvida de que é na *Genealogia da Moral* que Nietzsche apresenta a sua análise mais sistemática, clara e detalhada. Num certo sentido, esta obra poderia ser lida, precisamente, como uma genealogia da doença, pelo que por razões metodológicas será nesta obra que nos concentraremos no presente capítulo, não perdendo porém de vista as restantes e não deixando de as utilizar sempre que se justifique ou mostre necessário.

2.1.1. O Homem como o Animal Doente

Ao longo do terceiro ensaio da *Genealogia da Moral* Nietzsche apresenta famosamente o homem como um “animal *doentio*”¹, ou mesmo como “o animal

¹ Cf. GM, III, 28.

doente”², “o mais duradoura e profundamente doente entre todos os animais doentes”³:

Porque, não há dúvida, o homem é mais doente, mais inseguro, mais inconstante, mais indeterminado do que qualquer outro animal – o homem é o animal doente. Porquê?⁴

Apesar de serem múltiplas as determinações da doença e de se poderem reconhecer vários estádios de evolução e de agravamento da mesma, Nietzsche identifica a origem ou aquilo a que poderíamos chamar o primeiro impulso ou a primeira etapa da doença com a entrada do “homem-animal” na civilização, a “mais radical de todas as mudanças pelas quais passou”⁵. Contra os defensores modernos da teoria do contrato social, Nietzsche nega que esta passagem para a vida em sociedade tenha sido pacífica, progressiva ou sequer voluntária e descreve-a antes como “uma ruptura”, “um salto”, “uma coerção”, “uma fatalidade inevitável” que um “bando de predadores loiros”, treinados para a guerra e para a conquista, impôs à grande maioria para melhor a dominar, subjugar, “*imprimir forma*”⁶ e que, assim, com extrema violência, separou os homens do seu “passado animal”⁷.

Nietzsche considera esta transformação o momento de maior sofrimento, mal-estar e miséria na história da humanidade – e isto essencialmente por dois motivos, na verdade intimamente ligados. Por um lado, sob a pressão das novas regras de vida em sociedade, os “semianimais (*Halbthieren*)”⁸ homens viram-se obrigados a adaptar-se a novas condições de existência e a uma nova forma de vida, totalmente desconhecida e para a qual não tinham qualquer tipo de preparação. Habitados à vida selvagem, predadora, relectora, amantes do perigo, da aventura, da guerra e da liberdade, viram-se de repente aprisionados “no autêntico exílio que para ele[s] foi a sociedade e a paz”⁹, onde para além disso os poderosíssimos impulsos e instintos, que desde

² Cf. GM, III, 13.

³ *Idem*.

⁴ GM, III, 13. Cf. também A, 3, 14; NL 15[120], KSA 13.480.

⁵ GM, II, 16.

⁶ Cf. GM, II, 17.

⁷ Cf. GM, II, 16. Cf. também JGB, 257.

⁸ *Idem*.

⁹ *Idem*.

sempre haviam guiado o seu comportamento, passam a ter de ser refreados e reprimidos, deixando de poder funcionar como orientação e regra de conduta. Em vez deles, os homens passam a ter que estar limitados às suas capacidades, de resto muito pouco desenvolvidas, de cálculo, ponderação e raciocínio, ao mesmo tempo que são obrigados a confinar-se à utilização do seu “órgão mais miserável e falível, a sua «consciência (*Bewusstsein*)»”¹⁰.

Por outro lado, porém – e aqui se encontra o segundo e mais decisivo momento de insatisfação e sofrimento –, os antigos instintos, agora necessariamente reprimidos, não deixaram, pelo facto de serem reprimidos, de se encontrarem activos, em funcionamento e a exigir a habitual satisfação. Pelo contrário, não podendo como anteriormente ser imediata e directamente descarregados para o exterior, os instintos procuraram antes novos mecanismos de satisfação, nomeadamente e de uma forma altamente perversa, o descarregamento para dentro, contra o seu possuidor, uma vez que, de acordo com a fórmula nietzschiana, incrivelmente premonitória de um dos princípios fundamentais da psicanálise, “todos os instintos que não se descarregam para o exterior *viram-se para o interior*”¹¹. Este processo, a que Nietzsche chama “a *interiorização* do homem”¹², que implica, portanto, um desvio para dentro da descarga de todos os antigos impulsos e instintos selvagens básicos de perseguição, de guerra, de crueldade, de agressão, de destruição, etc., e que pela primeira vez cria no homem um mundo interior com extensão e profundidade – aquilo a que, como diz Nietzsche, se viria a chamar “alma”¹³ – este processo é, por sua vez, de acordo com a hipótese nietzschiana, a verdadeira origem desse “profundo adoecimento”¹⁴ que foi o surgimento da má consciência (*schlechtes Gewissen*).¹⁵ Nas suas palavras,

¹⁰ *Idem*.

¹¹ GM, II, 16. Cf. também JGB, 13: “Vor Allem will etwas Lebendiges seine Kraft *auslassen*”.

¹² Cf. GM, II, 16.

¹³ *Idem*.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ O termo português “consciência” traduz tanto “Gewissen” como “Bewusstsein”, em alemão, sendo a equívocidade do termo em português quase impossível de eliminar. Importa, porém, chamar à atenção para o carácter distinto dos fenómenos em causa. “Gewissen” remete, em alemão, única e exclusivamente para a consciência moral (à qual se aplicam fenómenos como a “má (ou boa) consciência”, o “peso na consciência”, ou ainda a “voz da consciência”) ao passo que “Bewusstsein” designa aquilo a que podemos chamar consciência cognitiva, ou o estado de alerta, despertez, lucidez

Esses terríveis baluartes, através dos quais a organização estatal se protegeu contra os velhos instintos da liberdade, (...) fizeram com que todos esses instintos do homem selvagem, livre e errante se virassem para trás, *contra o próprio homem*. A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no ataque, na mudança, na destruição – tudo isso virando-se contra o possuidor de tais instintos: *esta é a origem da “má consciência”*.¹⁶

Nietzsche opõe-se aqui, uma vez mais, aos primeiros genealogistas da moral, que tendiam a ver na má consciência ou consciência de culpa uma consequência directa de sucessivos actos de punição.¹⁷ Ora, segundo Nietzsche, nem a punição foi criada para punir ou para fazer sentir o infractor culpado, nem os seus efeitos foram o surgimento de um qualquer sentimento de culpa ou de má consciência. Pelo contrário, nas origens de todo o acto de punição parece encontrar-se, muito simplesmente, a satisfação permitida e justificada do instinto básico da crueldade, “a grande alegria festiva da humanidade mais arcaica”¹⁸. Com efeito, se com a entrada em sociedade os indivíduos se comprometem, em troca da paz e da segurança, a não lesar outrem, a manter a ordem social e, assim, a refrear os seus instintos de agressão, crueldade e destruição, a infracção deste compromisso nas sociedades primitivas era a única ocasião em que os indivíduos podiam livremente exercer a sua crueldade sobre o infractor e, assim, descarregar os seus instintos reprimidos com grande satisfação. A punição ou castigo imediato do infractor surgia, pois, simplesmente como uma forma de compensação pelo prejuízo causado (a autorização ou a conquista do direito à crueldade), encontrando-se a intenção de criar nele um sentimento de culpa, ou mesmo a ideia de que merecia castigo por ser culpado, totalmente ausentes nas origens da prática da punição. E mesmo quando pelo fortalecimento da comunidade surge o direito penal e o malfeitor passa a receber a sua punição por parte da

(como nos casos de “ter consciência de” ou de “perder a consciência”). Nos capítulos que se seguem referir-nos-emos, com frequência, a ambos os tipos de consciência, procurando, sempre que possível, reduzir a ambiguidade do termo em causa, ou através da colocação do termo alemão correspondente entre parêntesis, ou através da utilização da expressão “consciência moral” (*Gewissen*), por oposição à simples “consciência” (*Bewusstsein*). Todas as ocorrências de “má consciência” traduzirão a expressão alemã “*schlechtes Gewissen*”.

¹⁶ GM, II, 16. Cf. também GM, II, 17-18.

¹⁷ Cf. GM, II, 4.

¹⁸ Cf. GM, II, 6.

autoridade, ficando assim protegido da cólera social, de alguma forma a compensação ainda se mantém pelo simples prazer de poder ver o outro sofrer.¹⁹

Do lado do infractor, a punição parece ter como consequência muito mais o refreamento do que propriamente a produção de um sentimento de culpa: através da punição o “culpado” torna-se muito mais duro, frio e distante, por um lado, e, por outro lado, vê os mesmos actos de violência e hostilidade serem praticados e justificados, em nome da justiça, por aqueles que sob ele exercem a punição, impedindo portanto a sua compreensão destes actos como algo em si mesmo condenável. Ao ser punido o condenado não sentia, portanto, nenhuma espécie de “dor interior”, ou pelo menos não sentia uma dor diferente daquela que lhe provocaria “um acontecimento inesperado, uma catástrofe natural, um pedaço de rocha esmagadora a precipitar-se, contra o qual já não é possível lutar”²⁰. Nietzsche conclui que a punição é, de facto, um poderosíssimo instrumento de educação e de domesticação do homem, no sentido em que aumenta o medo, intensifica a necessidade de controlo dos desejos e cria uma memória do tipo “não quero (isto)” – mas do medo e da memória dolorosa não se segue a culpa, e por mais que domestique, a punição é incapaz de tornar o homem “melhor” ou criar nele qualquer tipo de consciência moral.²¹

Confirma-se, pois, que a “planta mais inquietante e interessante da nossa vegetação terrena”²², a má consciência, não pode ter crescido a partir deste solo, tendo antes como origem o processo muito mais subtil e subterrâneo que descrevemos anteriormente. Não por ter cedido aos seus instintos violentos de agressão e destruição e por isso ter sido punido ou castigado, mas precisamente porque os refreou e controlou, interiorizando-os, virando-os para dentro, o homem desenvolveu em si esse “furúnculo” da má consciência que, lembre-se, o transformou para sempre num animal doente. Num certo sentido e abstraindo de cada caso particular, poder-se-ia mesmo dizer que, no limite, por mais punido e castigado

¹⁹ Cf. GM, II, 4-6, 9-10, 12-14.

²⁰ Cf. GM, II, 14.

²¹ Cf. GM, II, 3, 15.

²² Cf. GM, II, 14.

que seja, um criminoso poderá ainda, eventualmente, ser considerado mais feliz e saudável do que um homem que pura e simplesmente aceite e respeite todos os preceitos sociais. Precisamente porque o fez, abdicando da vida livre e selvagem que levava, declarando guerra a todos os antigos instintos e dilacerando-se agora a ele próprio “dolorosamente contra as grades da sua jaula”, o homem contraiu “a maior e mais inquietante doença de que a humanidade já padeceu e da qual até hoje não se curou, o *homem sofrendo do homem, sofrendo de si (das Leiden des Menschen am Menschen, an sich)*”²³.

Note-se que, nesta fase inicial, que aqui procuramos descrever, a má consciência não tem ainda qualquer conotação moral e exprime apenas esse sofrimento interior derivado da necessidade de satisfazer os antigos instintos selvagens e, em especial, o instinto de crueldade, que, não podendo ser descarregado para fora, se vira para dentro e como que implode, contra o seu possuidor. A sua forma moralizada só surgirá mais tarde, como resultado de um longo processo de moralização generalizada do homem e que culminará, como veremos, com o cristianismo.²⁴ A necessidade fundamental para que Nietzsche aqui aponta é, pois, simplesmente, a necessidade inextirpável de o indivíduo exercer crueldade, satisfazer o seu instinto de crueldade, mesmo que isso implique exercê-la contra si próprio, tornando-o doente.²⁵ Apontando esta necessidade fisiológica básica como origem da consciência moral humana, Nietzsche desmistifica, por um lado, a ideia de uma qualquer relação da consciência com a “voz de Deus no homem”, ao mesmo tempo que expõe pela primeira vez a crueldade como “um dos substratos mais antigos e imprescindíveis” de qualquer cultura.²⁶

²³ Cf. GM, II, 16.

²⁴ Cf. capítulo 2.1.3 da presente dissertação.

²⁵ Como bem notou Janaway, ainda que tal possa também ser verdade (especialmente num estágio mais avançado), Nietzsche não está aqui a afirmar que o indivíduo sinta uma necessidade intrínseca de sofrer ou um qualquer prazer em sofrer. A necessidade que aqui se desvela é a necessidade primária de *fazer sofrer* e o prazer associado à sua satisfação, ainda que a vítima seja o próprio. Cf. JANAWAY (2007: 126-127).

²⁶ Cf. EH, GM: “Die zweite Abhandlung giebt die Psychologie des *Gewissens*: dasselbe ist *nicht*, wie wohl geglaubt wird, “die Stimme Gottes im Menschen”, — es ist der Instinkt der Grausamkeit, der sich rückwärts wendet, nachdem er nicht mehr nach aussen hin sich entladen kann. Die Grausamkeit als einer der ältesten und unwegdenkbarsten Cultur-Untergründe hier zum ersten Male ans Licht gebracht.”

É impressionante e impossível de não referir aqui a extraordinária semelhança entre esta explicação nietzschiana da origem da má consciência, bem como do sofrimento e do adoecimento a ela associados, e aquela que Freud daria mais de 40 anos depois, no seu mais famoso e detalhado ensaio sobre a cultura, muito sugestivamente intitulado *O Mal-Estar na Civilização*.²⁷ De forma muito semelhante ao empreendimento de Nietzsche na sua *Genealogia*, também Freud procura neste pequeno ensaio determinar as causas, a origem, a génese daquilo a que chama o mal-estar (*Unbehagen*) generalizado do homem contemporâneo e, em particular, o seu mal-estar no interior da sua cultura ou civilização.²⁸ Mais concretamente, Freud pergunta-se por que razão a cultura, que à partida tantas vantagens e comodidades trouxe ao homem e que, para além disso, deveria funcionar como um dos maiores e mais poderosos instrumentos de protecção contra o sofrimento, se apresenta, pelo contrário, como uma fonte adicional ou mesmo como a fonte principal de infelicidade e sofrimento dos homens.²⁹ Tal como Nietzsche, Freud encontra o princípio explicativo fundamental de um tal sofrimento naquilo que considera a pressuposição básica de qualquer processo de aculturação, nomeadamente, a sublimação, supressão ou recalcamiento dos instintos mais básicos de qualquer ser humano, “cuja satisfação, porém, constitui a tarefa económica da nossa vida”³⁰. Tal como escreve no referido ensaio,

(...) é impossível ignorar em que medida a cultura está construída sobre a renúncia aos instintos, como tem como pré-condição, precisamente, a não satisfação (repressão, recalcamiento, ou que mais?) de instintos poderosos. Esta «recusa da cultura (*Kulturversagung*)» domina a grande área das relações

Sobre o fenómeno da má consciência cf. STEGMAIER (1994: 131-168); RISSE (2001); LEITER (2002: 232-235); GERHARDT (2004); RIDLEY (2005); JANAWAY (2007: 124-128); OWEN (2007: 91-111); HATAB (2008: 69-112).

²⁷ Não é difícil de constatar que Nietzsche se antecipou em muitos aspectos à psicanálise, esboçando teses que viriam mais tarde a ser sucessivamente desenvolvidas e confirmadas e, em particular, que se encontra muito próximo de Freud. Sobre a relação entre Nietzsche e Freud e a psicanálise cf. em particular ASSOUN (1980); GASSER (1997); GÖDDE (1999); WOLFENSTEIN (2000); BILHERAN (2005); URE (2008).

²⁸ À semelhança do que fizemos relativamente a Nietzsche, utilizaremos doravante a palavra “cultura” para traduzir o termo alemão “Kultur”, tal como utilizado por Freud, sendo que a acepção visada será a de “civilização”, enquanto organização estatal gerida por um conjunto de regras, costumes, normas e valores, num sentido muito próximo, portanto, ao da compreensão nietzschiana da noção de “Kultur” (cf. capítulo 1.2.1 da presente dissertação).

²⁹ Cf. UK, III, 383.

³⁰ Cf. UK, III, 391.

sociais dos homens; já sabemos que ela é a causa da hostilidade contra a qual todas as culturas têm de lutar.³¹

De todos os instintos que nos constituem, Freud destaca como os mais primários e englobantes, dos quais de alguma forma todos os outros são derivações, o instinto sexual (*Eros*) e o instinto de morte (*Todestrieb*)³², expresso essencialmente numa tendência para a agressão e para a destruição, sendo também precisamente a estes que a cultura mais se mostra em oposição. Relativamente ao instinto sexual, a tendência de qualquer cultura é a de, em maior ou menor grau, impor limitações e restrições à vida sexual de todos os seus membros, tanto homens como mulheres, através dos seus tabus, leis e costumes.³³ Esta limitação serve, segundo Freud, os interesses da cultura, na medida em que o seu objectivo é a criação de um laço fraterno entre o maior número de pessoas possível, o que só se torna viável através de uma forte repressão e transformação do amor sexual em relações de amizade ou fraternidade (*zielgehemnte Liebe*)³⁴; para além disso, toda a energia que não é despendida em actos sexuais torna-se passível de sublimação e recanalização para produções espirituais, artísticas, intelectuais, científicas, ideológicas, ou seja, numa palavra, culturais.³⁵ A um nível individual ela representa, no entanto, um enorme obstáculo e prejuízo à satisfação sexual livre e natural e, como tal, uma importante fonte de sofrimento e insatisfação.³⁶

No que diz respeito ao instinto de morte ou, em particular, à tendência para a agressão, a repressão é, em sociedade, ainda mais forte e evidente, uma vez que, segundo Freud, a inclinação natural do homem não é para amar o seu próximo mas sim para o odiar, agredir, magoar, destruir, para satisfazer nele o seu próprio impulso

³¹ UK, III, 391.

³² Cf. UK, VI, 404-408. Segundo Freud, todos os fenómenos da vida poderiam ser explicados pela acção recíproca (de concórdia e de discórdia) entre estes dois instintos (cf. UK, VI, 405).

³³ Freud refere o incesto como a proibição mais antiga e originária, presente em qualquer cultura, desde a primeira fase da evolução cultural. Peculiares às sociedades ocidentais serão, por sua vez, o tabu quanto à vida sexual das crianças, a contenção do desejo sexual dos adultos, a limitação da vida sexual ao sexo entre pessoas de sexos opostos e a consideração de toda a variação sexual não genital como perversão. Cf. UK, IV, 395-396.

³⁴ Cf. UK, IV, 394-395; UK, V, 398.

³⁵ Cf. UK, III, 391; UK, IV, 395.

³⁶ Cf. UK, IV, 396-397. Segundo Freud, esta limitação da livre satisfação sexual está mesmo na origem de muitos tipos de neurose (cf. UK, V, 397).

de agressão ou destruição ou, por outras palavras, a sua crueldade.³⁷ Assim sendo, a sociedade encontra-se em constante risco de dissolução e ruína, pelo que precisa de recorrer a todos os meios possíveis para refrear e limitar nos homens este seu instinto de destruição – daí o incentivo à amizade, a limitação da vida sexual e a promoção de ideais como o do amor ao próximo.³⁸ Segundo Freud nada há, porém, que mais contrarie a natureza humana originária e que traga consequências mais nefastas para o indivíduo. De uma forma uma vez mais muito semelhante a Nietzsche, Freud explica que a limitação da descarga deste instinto para fora, contra um objecto exterior, leva imediatamente ao aumento da tendência para a auto-destruição³⁹, isto é, para a descarga do instinto para dentro, contra o próprio, principal instrumento da cultura para a domesticação do instinto de agressão:

De que meios se serve a cultura para refrear, tornar inofensiva, ou talvez mesmo eliminar a agressão que se lhe opõe? (...) Podemos estudá-lo na história de desenvolvimento do indivíduo. O que se passa com ele, para tornar o seu prazer na agressão (*Agressionslust*) inofensivo? Algo muito estranho, que não teríamos adivinhado e que, no entanto, é tão evidente. A agressão é introjectada, interiorizada, na verdade, enviada de volta para de onde veio, ou seja, voltada contra o próprio eu.⁴⁰

Segundo Freud, esta agressão ou crueldade interiorizada contra o próprio dará origem a uma espécie de ruptura no eu e à criação de uma nova instância, o super-ego (*Über-Ich*), que se contrapõe ao ego (*Ich*) como consciência moral (*Gewissen*) e sobre ele exerce a agressão, crueldade e violência, que num contexto de liberdade seriam naturalmente descarregados para fora. A esta tensão entre o ego e o super-ego, que curiosamente aumenta em proporção directa ao grau de repressão, Freud chama consciência de culpa (*Schuldbewußtsein*), encontrando-se portanto aqui uma primeira diferença relativamente a Nietzsche, que identificara neste fenómeno não mais do que o surgimento de uma má consciência (*schlechtes Gewissen*), na sua forma ainda “bruta”⁴¹, isto é, na sua forma pré-moral. Esta diferença é, porém, bastante ligeira e diminuta, na medida em que, como veremos, sendo para Nietzsche a consciência de

³⁷ Cf. UK, V, 398-401.

³⁸ Cf. UK, V, 401.

³⁹ Cf. UK, VI, 405.

⁴⁰ UK, VII, 408. Cf. também UK, VII, 412, 418.

⁴¹ Cf. GM, III, 20.

culpa um desenvolvimento ou agravamento da má consciência, ela não se distingue *essencialmente* desta (isto é, não tem uma origem, natureza ou essência diferente), e por outro lado, o processo de desenvolvimento ou agravamento da má consciência assemelha-se uma vez mais em muito ao processo descrito por Freud relativamente ao sentimento de culpa.⁴²

Segundo Freud, o super-ego substitui a autoridade exterior no que diz respeito à repressão dos instintos, mas o seu domínio de actuação vai mais longe: se a autoridade exterior apenas exigia que os instintos não fossem satisfeitos, descarregados para o exterior, esta nova autoridade interior pressiona em permanência mesmo e principalmente após a repressão dos instintos, uma vez que não é possível esconder dela a manutenção dos desejos proibidos e, assim, a libertação do sentimento de culpa. Após a constituição do super-ego deixa, portanto, de ser suficiente a abdicação da satisfação dos instintos, ficando o homem condenado, pela pressão da sua consciência, a uma infelicidade interior constante e persistente.⁴³ Através desta instância a cultura protege-se, pois, dos perigos de um instinto de agressão descontrolado, ao mesmo tempo, porém, que deixa crescer de forma não menos descontrolada os efeitos da agressão exercida para dentro, com graves consequências para a saúde psíquica do indivíduo.⁴⁴

Por este motivo, Freud considera o sentimento de culpa “o problema mais importante do desenvolvimento cultural”⁴⁵ e conclui que se a cultura impõe sacrifícios tão grandes, não apenas à sexualidade mas também à tendência para a agressão dos homens, isto é, aos instintos mais básicos e fundamentais do ser humano, não é difícil

⁴² A diferença parece, pois, ser meramente técnica ou terminológica, não afectando o conteúdo do processo psicológico descrito por ambos os autores.

⁴³ Cf. UK, VII, 411. Note-se que Nietzsche também reconhece esta transição de um sofrimento derivado da mera supressão dos instintos para um sofrimento mais intenso e profundo, enquanto sentimento de culpa pela própria natureza animal que se conserva. Para Nietzsche esta transição não se dá, porém, imediatamente, pela simples constituição da (má) consciência, mas apenas após a sua moralização, isto é, após o surgimento da moral e, em particular, do cristianismo. Cf. capítulos 2.1.2 e 2.1.3 da presente dissertação.

⁴⁴ Cf. UK, VII, 408; UK, VIII, 416.

⁴⁵ Cf. UK, VIII, 416. Relembre-se a semelhança com Nietzsche, que considerara a má consciência a “planta mais inquietante e interessante da nossa vegetação terrena” (GM, II, 14) ou “o adoecimento profundo que necessariamente tinha que se abater sobre o homem (...) quando este se viu definitivamente aprisionado no exílio que para ele foi a sociedade e a paz” (GM, II, 16).

de compreender porque é que se torna difícil para o homem encontrar nela a felicidade.⁴⁶ Neste sentido, Freud adverte relativamente ao perigo do desenvolvimento daquilo a que chama uma “miséria psicológica das massas (*psychologische Elend der Masse*)”⁴⁷ e avança como diagnóstico a possibilidade de “muitas culturas – ou épocas culturais –, e possivelmente toda a humanidade se ter tornado «neurótica» devido à influência das aspirações da cultura”⁴⁸. Freud chama a esta patologia “neurose social (*soziale Neurose*)” ou “neurose colectiva (*Gemeinschaftsneurose*)” e, tal como Nietzsche, chama a atenção para a necessidade de uma terapia da massa, do todo, da própria cultura, ao mesmo tempo que reconhece, porém, a dificuldade de um tal empreendimento devido à ausência, por um lado, de um padrão de “normalidade” com o qual esta neurose pudesse ser contrastada e, por outro lado, de uma autoridade que pudesse impor à cultura uma tal terapia.⁴⁹

É importante sublinhar que, se tanto Freud como Nietzsche acentuam os efeitos nocivos e patológicos da socialização e aculturação do homem, por outro lado nem Freud nem Nietzsche consideram a cultura como algo absolutamente negativo e nefasto, que seria melhor erradicar ou que seria sequer preterível relativamente a um estado selvagem, puramente animal. No caso de Freud, o seu ensaio procura deixar claro que o facto de se contrapor ao estado actual da cultura, criticando as raízes da sua imperfeição e analisando a forma como ela não corresponde às aspirações humanas e provoca um sofrimento adicional que poderia ser evitado não significa nenhum tipo de hostilidade ou inimizade de princípio relativamente à cultura.⁵⁰ Freud reconhece, por exemplo, que apesar de o “homem primitivo” não conhecer qualquer limitação à satisfação dos seus instintos e, neste sentido, se encontrar em melhor situação, a verdade é que as suas possibilidades de manter esta felicidade e a sua segurança eram limitadas, para além de que, nas famílias originárias, a satisfação dos instintos estava limitada ao líder, sendo os restantes escravizados.⁵¹ Para além disso, é

⁴⁶ Cf. UK, V, 403.

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ Cf. UK, VIII, 423.

⁴⁹ *Idem.*

⁵⁰ Cf. UK, IV, 403.

⁵¹ *Idem.*

precisamente a sublimação dos instintos (*Triebsublimierung*), enquanto característica fundamental de qualquer desenvolvimento cultural, que permite o surgimento de actividades tão exclusivamente humanas como a criação artística, científica, tecnológica e ideológica.⁵² São em todo o caso evidentes as vantagens e comodidades que a cultura trouxe ao homem e a evolução humana que só através dela se tornou possível.

No caso de Nietzsche, vimos já que um estado de natureza do homem por oposição à cultura não é sequer pensável, na medida em que à natureza do homem corresponde, desde logo, o seu ser social, em grupo, numa determinada sociedade e cultura. Se é verdade, com efeito, que segundo Nietzsche o homem se torna um animal doente com a entrada na sociedade, também é verdade que os benefícios da vida em sociedade são inegáveis⁵³ e, mais importante ainda, que só a partir desse momento ele se torna propriamente um homem, isto é, um animal interessante e profundo, um animal com um interior, com uma “alma” complexa, contraditória e imprevisível, um animal que, na verdade, a partir desse momento se converte num enigma, numa esperança, numa promessa de futuro:

Acrescentemos de imediato que, por outro lado, com o surgimento de uma alma animal virada contra si mesma, tomando partido contra si mesma, se deu algo de tão novo, profundo, inaudito, enigmático, contraditório e *carregado de futuro* na Terra que o aspecto da Terra se alterou essencialmente. (...) O homem conta-se desde então *entre* os lances de dados mais inesperados e excitantes do “menino grande” de Heraclito, chame-se-lhe Zeus ou o acaso –, desperta sobre ele um interesse, uma tensão, uma esperança, quase uma certeza, como se com ele algo se anunciasse, algo se preparasse, como se o homem não fosse um fim, mas apenas um caminho, um episódio, uma ponte, uma grande promessa...⁵⁴

⁵² Cf. UK, III, 391.

⁵³ Cf. GM, II, 9: “Man lebt in einem Gemeinwesen, man genießt die Vortheile eines Gemeinwesens (oh was für Vortheile! wir unterschätzen es heute mitunter), man wohnt geschützt, geschont, im Frieden und Vertrauen, sorglos in Hinsicht auf gewisse Schädigungen und Feindseligkeiten, denen der Mensch *ausserhalb*, der “Friedlose”, ausgesetzt ist (...)”. Cf. também GM, II, 3.

⁵⁴ GM, II, 16. Cf. também GM, II, 18: “Man hüte sich, von diesem ganzen Phänomen deshalb schon gering zu denken, weil es von vornherein hässlich und schmerzhaft ist. (...) Diese heimliche Selbst-Vergewaltigung, diese Künstler-Grausamkeit, diese Lust, sich selbst als einem schweren widerstrebenden leidenden Stoffe eine Form zu geben, einen Willen, eine Kritik, einen Widerspruch, eine Verachtung, ein Nein einzubrennen, diese unheimliche und entsetzlich-lustvolle Arbeit einer mit sich selbst willig-zwiespältigen Seele, welche sich leiden macht, aus Lust am Leidenmachen, dieses ganze *aktive* “schlechte Gewissen” hat zuletzt — man erräth es schon — als der eigentliche Mutterschooss idealer und imaginativer Ereignisse auch eine Fülle von neuer befremdlicher Schönheit und Bejahung

Tanto para Freud como para Nietzsche é, portanto, evidente que a solução não passa por uma eliminação da cultura, por um regresso a um estado selvagem ou por um afastamento ou abandono da sociedade, mas simplesmente por uma tomada de consciência dos seus efeitos potencialmente nocivos e da necessidade de se levarem a cabo determinadas alterações que permitam, por um lado, uma maior satisfação dos desejos e necessidades humanas e, por outro, um alívio do sofrimento incontornável que é a posse de uma má consciência ou sentimento de culpa. Na verdade, tais tentativas de dar resposta às aspirações e ao sofrimento humano já foram executadas ao longo da história, sendo o seu maior representante, naturalmente, o cristianismo. No entanto, é tese de Nietzsche que os efeitos dessas terapias foram, na verdade, muito mais nocivos do que a própria doença que pretendiam curar, sendo portanto, na verdade, parte integrante e decisiva da doença que Nietzsche se esforça por diagnosticar. Este é, pois, apenas o início do diagnóstico nietzschiano. Na verdade, foram precisos vários milénios e múltiplos desenvolvimentos históricos para que a doença se desenvolvesse até ao seu cume actual.

2.1.2. A Moralização do Homem

A entrada do homem na sociedade e o conseqüente surgimento da má consciência correspondem, pois, apenas a um primeiro impulso, uma primeira etapa, um primeiro estágio na evolução da doença da cultura e do homem ocidentais. O momento decisivo, que, na verdade, cronologicamente não se encontra muito distante do primeiro mas que significa uma viragem e um agravamento importantíssimos desta doença, dá-se com aquilo a que Nietzsche chama a moralização (*Vermoralisierung*) do homem, isto é, em termos simples, com o aproveitamento e utilização da existência de uma má consciência e da tendência humana para infligir sofrimento a si própria por parte da sociedade através da moral.

an's Licht gebracht und vielleicht überhaupt erst *die* Schönheit..."; A, 14: "(...) der Mensch ist, relativ genommen, das missrathenste Thier, das krankhafteste, das von seinen Instinkten am gefährlichsten abgeirrte — freilich, mit alle dem, auch das *interessanteste*!". Cf. SCHACHT (1994), LEITER (2002: 234-235).

Com efeito e conforme já referido, a moral apresenta-se como um dos instrumentos mais poderosos de educação e domesticação do homem, funcionando como um importantíssimo meio de defesa da sociedade relativamente a todos os seus membros. À medida que as colectividades se vão desenvolvendo e tornando maiores, diminui a possibilidade de um controlo directo sobre cada um dos seus membros e, consequentemente, aumenta a necessidade de mecanismos de controlo à distância, que se tornem persistentes e omnipresentes e que permitam não só o controlo, mas também a padronização e uniformização das práticas e comportamentos, sendo precisamente à moral que cumpre este papel. A lógica do surgimento e desenvolvimento da moral é, pois, em grande medida, a da oposição ao indivíduo, aos seus instintos, impulsos e afectos, em suma, à sua liberdade, por forma a que a vida em sociedade se torne possível. Neste sentido, como Nietzsche não se cansa de insistir, a característica fundamental de todo o processo de moralização do homem, aquela que determina o seu surgimento e dita o seu ulterior desenvolvimento, encontrando-se presente em todas as fases da sua longa evolução, é, precisamente, o serviço dos interesses da comunidade em detrimento dos interesses do indivíduo ou, em termos freudianos, uma defesa e fortalecimento do super-ego por oposição ao ego.⁵⁵ Nas palavras de Nietzsche,

Onde nos deparamos com uma moral encontramos sempre uma avaliação e hierarquização dos instintos e acções humanas. Estas avaliações e hierarquizações são sempre a expressão das necessidades de uma comunidade e de um rebanho: aquilo que os beneficia em primeiro lugar – e em segundo, e em terceiro – é também o critério mais elevado para o valor de cada indivíduo. Com a moral o indivíduo é instruído para ser função do rebanho e só se atribuir valor enquanto função.⁵⁶

Se a simples entrada na sociedade implicara já para o homem um distanciamento relativamente a si próprio e à sua vida instintiva, com a moralização do

⁵⁵ Cf. por exemplo UK, VIII, 422.

⁵⁶ FW, 116. Cf. também MA I, 96; MA II, VM, 89; FW, 21: “Man nennt die Tugenden eines Menschen *gut*, nicht in Hinsicht auf die Wirkungen, welche sie für ihn selber haben, sondern in Hinsicht auf die Wirkungen, welche wir von ihnen für uns und die Gesellschaft voraussetzen: (...). Das Lob der Tugenden ist das Lob von etwas Privat-Schädlichem, (...). Die Erziehung verfährt durchweg so: sie sucht den Einzelnen durch eine Reihe von Reizen und Vortheilen zu einer Denk- und Handlungsweise zu bestimmen, welche, wenn sie Gewohnheit, Trieb und Leidenschaft geworden ist, *wider seinen letzten Vortheil*, aber “zum allgemeinen Besten” in ihm und über ihn herrscht.”; JGB, 201.

homem o que se dá é, pois, um aumento da contradição interna entre as exigências dos seus instintos, impulsos e afectos e os constrangimentos das normas e valores da comunidade, que doravante não só implicarão, como veremos, uma repressão da livre satisfação dos instintos animais, como ainda os condenarão e farão mesmo o homem sentir-se culpado pela natureza animal que conserva. Esta contradição no organismo humano entre as exigências fisiológicas vitais de todo o seu passado animal e as novas imposições sociais, cuja tendência é, precisamente, a de uma oposição severa a todo o carácter selvagem, animal e mesmo individual no homem, apresenta-se propriamente como o núcleo da doença do homem ocidental, que por sua vez se vai agravando em proporção directa ao grau de severidade e rigidez de cada passo da história e da evolução da moral.⁵⁷

Nietzsche distingue essencialmente duas fases deste processo de moralização do homem. A primeira entra em funcionamento imediatamente após a constituição da comunidade e expressa-se essencialmente no conjunto de práticas, hábitos e costumes que, por mimese e repetição, se adquirem em sociedade e são passados de geração em geração. Uma vez que as categorias morais de bem e de mal se encontram ainda ausentes, esta etapa não pode ainda, em sentido estrito, ser considerada moral, não deixando, porém, dados os seus efeitos disciplinadores, cultivadores, uniformizadores, domesticadores, de a apresentar já de uma forma embrionária. Nietzsche considera-a, por isso, uma “forma muito mais antiga e originária da moral (*jene viel ältere und ursprünglichere Art Moral*)”⁵⁸, e chama-lhe, em geral, moralidade dos costumes (*Sittlichkeit der Sitte*).⁵⁹

⁵⁷ John Richardson defende uma tese semelhante relativamente ao cerne da doença do homem ocidental, explicitando-a, porém, nos termos darwinistas da existência de dois tipos de selecção contraditórios em funcionamento no homem, nomeadamente, a selecção natural (cujo efeito é a preservação do organismo) e a selecção social (cujo efeito é a preservação da comunidade independentemente do florescimento das existências individuais). O resultado combinado destas duas formas de selecção é o desenvolvimento de dois sistemas de valores contraditórios que, apesar de incompatíveis, coexistem no homem, criando assim um tipo de sofrimento exclusivamente humano e transformando o homem num “animal doente”. Cf. RICHARDSON (2004: 84-85).

⁵⁸ GM, Vorwort, 4. Cf. também M, 18: “Dieser Stolz aber ist es, dessentwegen es uns jetzt fast unmöglich wird, mit jenen ungeheuren Zeitstrecken der “Sittlichkeit der Sitte” zu empfinden, welche der “Weltgeschichte” vorausliegen, als die *wirkliche und entscheidende Hauptgeschichte, welche den Charakter der Menschheit festgestellt hat (...)*.”

⁵⁹ Cf. LEITER (2002: 227); RICHARDSON (2004: 88-92).

A característica fundamental desta primeira fase é o estabelecimento de padrões de comportamento e regras de conduta social e, consequentemente, a distinção clara entre o tipo de comportamentos que são aceites e bem-vindos pela comunidade e aqueles que não o são. Se o indivíduo se quiser manter integrado e continuar a gozar das vantagens que a vida em sociedade lhe permite, deverá respeitar as regras, hábitos e costumes de boa convivência entre todos os seus membros, sob pena de ser expulso da comunidade ou sofrer severas represálias. Nietzsche mostra como tal só se tornou possível através da criação de uma memória num animal que previamente não era senão “esquecimento corpóreo”⁶⁰, e como tal processo não pôde ser levado a cabo senão através dos mais severos sistemas de tortura, martírio e sacrifício, apresentando-se como um dos mais terríveis, assustadores e dolorosos momentos da pré-história do homem.⁶¹ “Só fica na memória aquilo que não pára de *doer*”⁶²: assim formula Nietzsche um dos princípios da mais antiga psicologia animal, indicando, portanto, que foi sempre a custo de intensa dor e sofrimento que todas as exigências primitivas do viver social triunfaram sobre as mais básicas e elementares necessidades da vida instintiva humana, ao mesmo tempo que, através do mesmo processo, todas as práticas, preceitos e costumes de uma determinada comunidade foram tornados fixos e inesquecíveis.⁶³

Para além da memória e igualmente devido à necessidade de fazer face às novas necessidades e exigências da vida em comunidade, ao longo deste processo o homem adquire ainda duas propriedades que, sendo talvez aquelas que mais distintamente o caracterizam como um ser humano enquanto tal, devem o seu surgimento e desenvolvimento única e exclusivamente às necessidades da vida em grupo ou, como Nietzsche gosta de lhe chamar, do rebanho: são elas a consciência (*Bewusstsein*) e, em ligação directa com esta, a linguagem (*Sprache*). Num dos

⁶⁰ Cf. GM, II, 3.

⁶¹ *Idem.*

⁶² *Idem.*

⁶³ Cf. por exemplo GM, II, 3: “Je schlechter die Menschheit “bei Gedächtniss” war, um so furchtbarer ist immer der Aspekt ihrer Bräuche; die Härte der Strafgesetze giebt in Sonderheit einen Maassstab dafür ab, wie viel Mühe sie hatte, gegen die Vergesslichkeit zum Sieg zu kommen und ein paar primitive Erfordernisse des socialen Zusammenlebens diesen Augenblicks-Sklaven des Affekts und der Begierde *gegenwärtig* zu erhalten.”

aforismos mais importantes sobre esta questão, Nietzsche mostra, precisamente, como a consciência, e mesmo a auto-consciência, seriam perfeitamente supérfluas para a existência individual⁶⁴, não surgindo, portanto, senão como reacção à entrada do homem na civilização. De acordo com a hipótese nietzschiana, a sua grande utilidade não é outra senão a de possibilitar a comunicação (*Mittheilung*) entre os vários membros da comunidade, pelo que surgirá e se desenvolverá em proporção directa ao grau de necessidade de comunicação (*Mittheilungs-Bedürftigkeit*) no interior de uma determinada espécie. O desenvolvimento de uma consciência no homem por oposição aos restantes animais – ou, pelo menos, a sua particular “subtileza e força (*Feinheit und Stärke*)” – explica-se, portanto, apenas pelo facto de o homem ser, de todos os animais, o mais desprotegido e ameaçado, e, portanto, aquele que mais necessidade teve de se fazer compreender rápida e correctamente pelos outros, por forma a receber ajuda e protecção.⁶⁵ Para poder transmitir aos outros as suas necessidades o homem teve, porém, primeiro de as “conhecer”, isto é, ter consciência delas, encontrando-se aqui a origem da auto-consciência humana. Daqui se conclui que, longe de ser o resíduo último da individualidade de cada um, a consciência pertence primária e essencialmente à vida social do homem, “àquilo que nele é natureza comunitária e de rebanho” e, como tal, tudo aquilo que de cada vez o homem encontra na sua consciência é, precisamente, apenas aquilo que é comunicável e, portanto, que *não* é individual, mas sim social, comum, gregário – a perspectiva do rebanho.⁶⁶

⁶⁴ Cf. FW, 354: “Das Problem des Bewusstseins (richtiger: des Sich-Bewusst-Werdens) tritt erst dann vor uns hin, wenn wir zu begreifen anfangen, inwiefern wir seiner entrathen könnten (...). Wir könnten nämlich denken, fühlen, wollen, uns erinnern, wir könnten ebenfalls “handeln” in jedem Sinne des Wortes: und trotzdem brauchte das Alles nicht uns “in’s Bewusstsein zu treten” (...). Das ganze Leben wäre möglich, ohne dass es sich gleichsam im Spiegel sähe: wie ja thatsächlich auch jetzt noch bei uns der bei weitem überwiegende Theil dieses Lebens sich ohne diese Spiegelung abspielt (...).”

⁶⁵ Cf. FW, 354. Cf. também JGB, 268.

⁶⁶ Cf. FW, 354; “Mein Gedanke ist, wie man sieht: dass das Bewusstsein nicht eigentlich zur Individual-Existenz des Menschen gehört, vielmehr zu dem, was an ihm Gemeinschafts- und Heerden-Natur ist; dass es, wie daraus folgt, auch nur in Bezug auf Gemeinschafts- und Heerden-Nützlichkeit fein entwickelt ist, und dass folglich Jeder von uns, beim besten Willen, sich selbst so individuell wie möglich zu *verstehen*, “sich selbst zu kennen”, doch immer nur gerade das Nicht-Individuelle an sich zum Bewusstsein bringen wird, sein “Durchschnittliches”, — dass unser Gedanke selbst fortwährend durch den Charakter des Bewusstseins — durch den in ihm gebietenden “Genius der Gattung” — gleichsam *majorisirt* und in die Heerden-Perspektive zurück-übersetzt wird.”

O mesmo se passa com a linguagem, cujo desenvolvimento, de acordo com o mesmo aforismo, não é separável do da consciência e, como tal, obedece à mesma lógica de constituição. Foi porque precisou de comunicar, isto é, de transmitir aos outros as suas necessidades, que o homem desenvolveu em si uma linguagem, sendo também sempre através da linguagem (isto é, através de palavras, de signos) que o homem se torna consciente de alguma coisa. Ora sendo a linguagem, por definição, um conjunto de abreviações, de generalizações, de abstrações, de convenções, segue-se que nada de absolutamente individual, particular ou peculiar poderá alguma vez ser expresso em palavras e, como tal, apresentar-se à nossa consciência. Por mais individuais que possam ser as nossas acções, pensamentos, sentimentos, instintos, afectos, assim que os tentamos expressar por palavras ou mesmo trazê-los à consciência, invariavelmente eles “*parecem deixar de o ser*”⁶⁷: uma vez mais, só temos palavras para aquilo que é comunicável e, como tal, comum, geral, vulgar, grosseiro, banal.⁶⁸ Segundo a perspectiva de Nietzsche parece, pois, inevitável que através da consciência e da linguagem o acesso absoluto a nós próprios seja de cada vez negado e o espírito do rebanho reforçado.⁶⁹ Consciência, linguagem e memória não são, pois, senão ferramentas ou instrumentos ao serviço do rebanho.⁷⁰

A conclusão óbvia fundamental de todo este processo é o facto de, na verdade, a possibilidade de uma auto-compreensão do homem como indivíduo, ou mesmo da

⁶⁷ Cf. FW, 354.

⁶⁸ Cf. FW, 354. Cf. também M, 115 e JGB, 268. Sublinhe-se, porém, que no referido aforismo da *Gaia Ciência* Nietzsche parece admitir a possibilidade de, devido a uma espécie de acumulação ou excesso (*Ueberschuss*) desta capacidade e arte da comunicação, possam vir a surgir diferentes usos – eventualmente mais subtis, originais, e mesmo, em certa medida, individuais – desta mesma linguagem, nomeadamente, entre os artistas, escritores ou oradores, herdeiros e “frutos tardios” de uma longa cadeia de desenvolvimento, capazes de “esbanjar prodigamente” a “fortuna” que entretanto foi acumulada (cf. FW, 354).

⁶⁹ Cf. por exemplo M, 115: “*Wir sind Alle nicht Das, als was wir nach den Zuständen erscheinen, für die wir allein Bewusstsein und Worte — und folglich Lob und Tadel — haben; wir verkennen uns nach diesen gröberen Ausbrüchen, die uns allein bekannt werden, (...)*”; M, 116; M, 119; FW, 354: “*Wir haben eben gar kein Organ für das Erkennen, für die “Wahrheit”: wir “wissen” (oder glauben oder bilden uns ein) gerade so viel als es im Interesse der Menschen-Heerde, der Gattung, nützlich sein mag: (...).*”

⁷⁰ Para os propósitos da presente dissertação importa-nos aqui apenas salientar em que medida o surgimento, nesta fase, de uma consciência, de uma linguagem e de uma memória no homem serve os interesses do grupo em detrimento dos do indivíduo e contribui, assim, para um aumento do afastamento do homem relativamente ao seu “passado animal” e à sua própria singularidade, levando, consequentemente, a um agravamento da doença em causa. Para uma análise aprofundada das complexas teses nietzschianas relativamente à consciência e à linguagem cf. em particular SCHLIMGEN (1999); ABEL (2001); KATSAFANAS (2005); CONSTÂNCIO (2011b, 2012a); WOTLING (2011); SOOVÄLI (2012).

sua existência de uma forma individual, se encontrar extraordinariamente dificultada. Se num estado selvagem o animal-homem parecia conservar em si, não só a singularidade absoluta da sua particular configuração de instintos, como a liberdade total para a satisfação individual dos mesmos, com a entrada na sociedade e a sua consequente evolução para um ser humano, tal como hoje o conhecemos – isto é, para um ser dotado de consciência, linguagem e memória, perfeitamente adaptado às exigências, regras, hábitos e costumes da sua nova vida social –, o homem é domesticado, amansado, aprisionado e, portanto, privado da sua singularidade, espontaneidade e liberdade, que, sendo reprimida e interiorizada, permanece no humano apenas de uma forma “latente”.⁷¹ O homem é, assim, nas palavras de Nietzsche, tornado “uniforme, igual entre iguais, regular e, consequentemente, previsível”: “A moralidade da moral e a camisa-de-forças social *fizeram* o homem verdadeiramente previsível”⁷².

Este é, sem dúvida, um dos aspectos que Nietzsche mais critica em todo o processo de moralização do homem, sendo também aquele que mais anseia poder reverter. Para que se compreenda, porém, a dificuldade de uma tal tarefa, importa notar que esta transformação do homem num ser uniforme, padronizado, previsível não se dá apenas devido à necessidade de conciliar as práticas e comportamentos individuais com as exigências impostas pela vida em sociedade, nem simplesmente pelo desenvolvimento de uma consciência, linguagem e memória no homem, mas mais essencialmente pelo facto de, no decurso de todo este processo e pela acção combinada de todos estes factores, um novo instinto ter sido criado, que, apesar de estranho e inédito, fácil e rapidamente se sobrepõe aos demais e se torna preponderante, a saber, aquele a que emblematicamente Nietzsche chama “instinto de rebanho (*Heerden-Instinkt*)”.

Este é um instinto que, precisamente, é *cultivado* no homem pela interiorização ou incorporação das práticas, preceitos e costumes da comunidade, que, tendo como objectivo fundamental o aumento da união e coesão do grupo social por forma a

⁷¹ Cf. GM, II, 17.

⁷² Cf. GM, II, 2. Cf. também GM, II, 1.

melhor servir os seus próprios interesses, educam ou disciplinam o homem para se sentir primária e essencialmente um membro da comunidade, do rebanho, e não um indivíduo, no sentido estrito do termo – nas palavras de Nietzsche, no passo já citado da *Gaia Ciência*, “o indivíduo é instruído para ser função do rebanho e só se atribuir valor enquanto função”⁷³. Quer isto dizer que, através do instinto de rebanho, toda e qualquer acção que de alguma forma não favoreça ou privilegie a comunidade passa a ser interiormente condenada, ao mesmo tempo que a má consciência passa a estar directamente associada a qualquer expressão de isolamento, egoísmo ou individualidade. No aforismo seguinte da *Gaia Ciência* é, de resto, precisamente nestes termos que Nietzsche descreve aquilo a que chama “peso na consciência do rebanho (*Heerden-Gewissensbiss*)”:

(...) durante o período mais longo da humanidade não havia nada de mais temível do que sentir-se sozinho. Estar sozinho, sentir sozinho, nem obedecer nem comandar, ser um indivíduo – nesse tempo tal não era um prazer, mas um castigo; era-se condenado “a indivíduo”. (...) Ser si próprio, avaliar-se a si mesmo de acordo com o seu próprio peso e medida – uma tal coisa ia nessa altura contra o gosto. A inclinação para tal seria considerada loucura: pois era à solidão que se associava toda a miséria e todo o medo. Nesse tempo a “vontade livre” tinha a má consciência na sua vizinhança mais próxima: e quanto menos livremente o homem agia, quanto mais o instinto de rebanho e não o sentido pessoal transparecia da acção, tanto mais moral o homem se considerava.⁷⁴

A consequência fundamental do desenvolvimento do instinto de rebanho é, portanto, a da facilitação do próprio processo de aculturação e moralização, isto é, um favorecimento inconsciente por parte do indivíduo das práticas, costumes, crenças e

⁷³ Cf. FW, 116. Cf. também NL 11[182], KSA 9.509: “Also: der Staat unterdrückt ursprünglich nicht etwa die Individuen: diese existiren noch gar nicht! Er macht den Menschen überhaupt die Existenz möglich, als Heerdenthieren.”; NL 11[193], KSA 9.517: “(...) Heerdentrieb sind älter als das “Sich-selbst-erhalten-wollen”. Erst wird der Mensch als *Funktion entwickelt*: daraus löst sich später wieder das Individuum, indem es *als Funktion* unzählige Bedingungen des *Ganzen*, des Organismus, **kennen gelernt** und allmählich sich *einverleibt* hat.”

⁷⁴ FW, 117. Cf. também M, 9: “Jede individuelle Handlung, jede individuelle Denkweise erregt Schauder; es ist gar nicht auszurechnen, was gerade die seltneren, ausgesuchteren, ursprünglicheren Geister im ganzen Verlauf der Geschichte dadurch gelitten haben müssen, dass sie immer als die bösen und gefährlichen empfunden wurden, ja dass *sie sich selber so empfanden*. Unter der Herrschaft der Sittlichkeit der Sitte hat die Originalität jeder Art ein böses Gewissen bekommen; bis diesen Augenblick ist der Himmel der Besten noch dadurch verdüsterter, als er sein müsste.”; M, 18; M, 132; FW, 50; FW, 149; FW, 328; Z, Von tausend und Einem Ziele: “Älter ist an der Heerde die Lust, als die Lust am Ich: und so lange das gute Gewissen Heerde heisst, sagt nur das schlechte Gewissen: Ich.”; NL 11[185], KSA 9.513; NL 3[1].255, KSA 10.83; NL 10[57], KSA 12.485.

valores que privilegiam a comunidade em detrimento de qualquer favorecimento individual. Este instinto pode, por isso, ser considerado uma espécie de instinto fundamental ou estrutural, uma espécie de meta-instinto ou, na expressão de John Richardson, um “meta-hábito”⁷⁵, na medida em que expressa, engloba e possibilita a apropriação de todos os outros instintos, hábitos e costumes em sociedade, como “uma espécie de consciência formal (*eine Art formalen Gewissens*)” que obriga e constrange à inclusão social e à obediência aos preceitos da comunidade, independentemente do seu conteúdo e da autoridade que em cada caso ordena.⁷⁶ Enquanto “meta-instinto” ou “meta-hábito”, este é também o mais originário, forte e resistente, na medida em que se encontra directamente relacionado com a indispensabilidade para o homem da vida social, em comunidade.⁷⁷

A expressão mais óbvia e primária deste instinto é, naturalmente, conforme expresso no passo anteriormente citado, a repressão da própria individualidade e o medo do isolamento social, mas o instinto expressa-se também numa série de outros comportamentos que favorecem a coesão e a consolidação do rebanho, como sejam o próprio gosto em se submeter a uma autoridade e obedecer aos preceitos e regras exteriores, a vigia ou controlo dos outros membros do grupo e a reprovação ou condenação de acções alheias que fujam às regras e padrões de comportamento estabelecidos. Mais fundamentalmente ainda, o instinto de rebanho cria no indivíduo a tendência inconsciente para copiar e assimilar naturalmente os hábitos, crenças e comportamentos geralmente aceites, bem como a vontade de ser igual a todos os outros e o prazer em estar de acordo com a maioria, independentemente da verdade, falsidade, utilidade ou conveniência das afirmações ou convicções em causa.⁷⁸ O

⁷⁵ Cf. RICHARDSON (2004: 86).

⁷⁶ Cf. JGB, 199.

⁷⁷ Cf. por exemplo NL 27[30], KSA 11.283: “Ist die absolute Bedingung des Menschen eine Gemeinschaft, so wird der Trieb an ihm, vermöge dessen die Gemeinschaft erhalten wird, am kräftigsten entwickelt. Je unabhängiger er ist, um so mehr verkümmern die Heerden-Instinkte.”

⁷⁸ Cf. por exemplo MA I, 371: “Warum ist Neigung und Abneigung so ansteckend, dass man kaum in der Nähe einer stark empfindenden Person leben kann, ohne wie ein Gefäß mit ihrem Für und Wider angefüllt zu werden? (...) allmählich gewöhnen wir uns an die Empfindungsweise unserer Umgebung, und weil sympathisches Zustimmen und Sichverstehen so angenehm ist, tragen wir bald alle Zeichen und Partefarben dieser Umgebung.”; FW, 76: “Und die grösste Arbeit der Menschen bisher war die, über sehr viele Dinge mit einander übereinzustimmen und sich ein *Gesetz der Uebereinstimmung* aufzulegen — gleichgültig, ob diese Dinge wahr oder falsch sind. Diess ist die Zucht des Kopfes, welche

acordo, a concórdia, a mimese, a obediência, a regra, o padrão, a igualdade tornam-se, pois, em si mesmo valores, razão pela qual se assiste ao tal “*progressus in simile*” que Nietzsche tanto critica e que, porém, se apresenta tão nefasto e prejudicial ao futuro do homem quanto difícil de combater:

Os homens mais semelhantes e comuns estiveram e estão sempre em vantagem; os mais selectos, mais subtis, mais raros, mais difíceis de compreender permanecem facilmente sozinhos, sucumbem pelo seu isolamento aos acidentes e raramente se reproduzem. É preciso invocar forças contrárias gigantescas para cruzar este *progressus in simile* natural, demasiado natural, o avanço do homem no sentido do semelhante, do comum, do mediano, do gregário – do *vulgar*!⁷⁹

Importa sublinhar que todo este processo se desenvolve a um nível absolutamente inconsciente, não se apercebendo o indivíduo de que está a ser alvo de um processo de cultivo e disciplina que, na verdade, o prejudica ou contraria o seu melhor interesse. Na maior parte dos casos, com efeito, o indivíduo não faz a menor ideia de por que é que tem tais e tais valores, tais e tais hábitos, tais e tais instintos, ou mesmo sequer que os tem, sendo precisamente o instinto de rebanho aquele que, apesar de mais efectivo e englobante, mais despercebido passa também. Ao agir, ao emitir determinada opinião, ao reagir de determinada forma, o indivíduo tende, de facto, a pensar que está a ser ele próprio, a agir autonomamente, a decidir por si, quando na verdade todos estes comportamentos não são senão expressão do trabalho do instinto de rebanho em si. Numa outra formulação, o indivíduo pode julgar estar a agir de acordo com a sua própria consciência (*Gewissen*), como se esta fosse a coisa

die Menschheit erhalten hat; (...).”; NL 11[185], KSA 9.513: “Z.B. noch immer *schätzt* sich der Mensch so hoch als die Anderen ihn schätzen (Eitelkeit) Noch immer will er *gleiche* Rechte mit den Anderen und hat ein Wohlgefühl bei dem Gedanken daran, auch wenn er die Menschen gleich behandelt (...). Er faßt sich gar nicht als etwas Neues in’s Auge, sondern strebt sich die Meinungen der Herrschenden anzueignen, ebenfalls erzieht er seine Kinder dazu.” Cf. RICHARDSON (2004: 86-88).

⁷⁹ JGB, 268. Cf. também JGB, 62; GM, I, 12: “Denn so steht es: die Verkleinerung und Ausgleichung des europäischen Menschen birgt unsre grösste Gefahr, denn dieser Anblick macht müde... Wir sehen heute Nichts, das grösser werden will, wir ahnen, dass es immer noch abwärts, abwärts geht, in’s Dünnere, Gutmüthigere, Klügere, Behaglichere, Mittelmässigere, Gleichgültigere, Chinesischere, Christlichere —”; NL 14[123], KSA 13.303.

mais individual que possui, quando, na verdade, como vimos, esta não é senão a voz da comunidade, do grupo, do rebanho em si.⁸⁰

Esta mesma lógica permanece, de resto, ao longo de todo o ulterior desenvolvimento do processo de moralização do homem, sofrendo um agravamento na sua segunda fase, o surgimento da moral, no sentido estrito do termo.⁸¹ Na verdade, esta fase não é mais do que um desenvolvimento óbvio da primeira e, apesar de representar uma nova viragem na evolução do homem ocidental e da sua doença, conserva grande parte das suas características, assemelhando-se a ela em pelo menos dois aspectos fundamentais. Em primeiro lugar, a um nível formal, a sua disseminação, transmissão e conservação não se distinguem em nenhum sentido fundamental do processo de transmissão e incorporação de crenças, hábitos e costumes já em funcionamento na primeira fase da moralização, razão pela qual Nietzsche chega a afirmar explicitamente que “moralidade não é outra coisa (e, portanto, *não é mais!*) do que obediência a costumes, sejam eles de que tipo forem”⁸². Com efeito, também os valores morais são adquiridos e incorporados de forma espontânea e inconsciente, através da mera cópia e repetição irreflectida daquilo que é geralmente aceite ou estabelecido em sociedade, sem que o indivíduo tome consciência dos valores que está a adquirir e das razões pelas quais os está a adoptar. Em segundo lugar, e directamente relacionado com o primeiro, também nesta fase continua a ser o instinto de rebanho o motor da assimilação dos valores⁸³, razão pela qual os valores que

⁸⁰ Cf. por exemplo NL 2[170], KSA 12.153: “In wiefern auch unser Gewissen, mit seiner anscheinenden persönlichen Verantwortung doch noch Heerden-Gewissen ist.”

⁸¹ Nietzsche utiliza por vezes o termo “moral” indistintamente, para designar um qualquer conjunto de valores (por exemplo, a moral aristocrática ou nobre do primeiro ensaio da *Genealogia*) – neste sentido, e porque qualquer sociedade se gere desde o seu início por valores (implícitos ou explícitos), a moral caracteriza todas as fases do desenvolvimento do homem. Na maior parte das vezes, porém, Nietzsche utiliza o termo no seu sentido mais restrito, designando um determinado conjunto de valores baseado na dicotomia fundamental entre “bem” e “mal” num sentido moral, referindo-se normalmente à moral de influência platónico-cristã. É esta transição do homem para um período estritamente moral que nos importa aqui analisar, ressaltando que, apesar de anteriormente ser já possível encontrar uma certa tendência nesse sentido, é apenas com o cristianismo que, segundo Nietzsche, esta transição se efectua na sua totalidade e se torna, por assim dizer, universal. Cf. capítulo 2.1.3 da presente dissertação.

⁸² Cf. M, 9. Cf. também MA I, 96: “Moralisch, sittlich, ethisch sein heisst Gehorsam gegen ein altbegründetes Gesetz oder Herkommen haben. Ob man mit Mühe oder gern sich ihm unterwirft, ist dabei gleichgültig, genug, dass man es thut.”

⁸³ Segundo a definição de Nietzsche, a moral é o instinto de rebanho no indivíduo. Cf. FW, 116: “Moralität ist Heerden-Instinct im Einzelnen”. Cf. também JGB, 202.

tenderão a prevalecer e a tornar-se canónicos serão aqueles que mais se provem úteis à manutenção e desenvolvimento da sociedade, em detrimento da prosperidade e florescimento do indivíduo enquanto tal.

Não é, pois, de estranhar que os valores fundamentais da moral ancestralmente dominante no mundo ocidental, sob cuja influência e domínio ainda hoje vivemos, sejam, precisamente, valores como o altruísmo, a compaixão, o amor ao próximo, a modéstia, o despojamento, a humildade, a abnegação: todos eles são valores que, obedecendo à lógica basilar de todo o desenvolvimento social e moral, segundo a qual o grupo é infinitamente mais valioso que o indivíduo, favorecem invariavelmente o Outro, o todo, o grupo social, ao mesmo tempo que exigem um total esquecimento ou renúncia de si. É a estes valores que o indivíduo aprende a chamar virtudes e é usando-as como critério que se entende no direito de julgar, não só a si mesmo, como também aos outros, aos seus caracteres, comportamentos e acções. Como bom animal de rebanho, obedece-lhes cega e incondicionalmente, não considerando sequer a hipótese de haver uma alternativa ou um outro modo de julgar:

(...) o homem do rebanho considera hoje ser o único tipo de homem permitido e enaltece as propriedades graças às quais é manso, suportável e útil para o rebanho como as verdadeiras virtudes humanas: a saber, a solidariedade, a benevolência, o respeito, a diligência, a moderação, a modéstia, a indulgência, a compaixão.⁸⁴

A diferença fundamental desta segunda fase de moralização relativamente à primeira é, porém, a introdução das categorias morais de bem e de mal, através das quais uma determinada acção ou comportamento passa a ser louvado ou reprovado, não apenas tendo em conta os seus efeitos, mas pelo carácter da própria acção ou comportamento em causa, que são como que substancializados e, assim, considerados, isto é, louvados ou reprovados de acordo com aquilo a que podemos chamar a sua “essência” ou “natureza” moral. Por outras palavras, tal ou tal acção passa a ser condenada, não directamente porque a sua execução traga efeitos nocivos a outrem ou à comunidade, por exemplo, mas sim porque é considerada má em si mesma, reprovável em si mesma, e, inversamente, tal ou tal acção será considerada

⁸⁴ JGB, 199. Cf. também JGB, 202.

boa se a sua natureza for em si mesma louvável, independentemente dos efeitos que possa ou não produzir.

Note-se que tal não significa nenhum tipo de inversão no modo de valorizar, nem, na verdade, uma desvalorização dos efeitos de determinada acção: conforme já referido, a moral, no sentido próprio do termo, continua a funcionar ao serviço do rebanho e, como tal, a considerar como boas as acções que favorecem o grupo, e como más aquelas que o prejudicam. O que se passa nesta fase é, na verdade, simplesmente, um encobrimento ou disfarce das verdadeiras motivações por detrás de qualquer sistema de valores, o que por sua vez permite absolutizá-los, isto é, torná-los universais, eternos, irrefutáveis e imperativos, facilitando, fortalecendo ou mesmo vinculando, assim, a adesão aos mesmos. O mesmo é dizer que a consciência se torna, nesta fase, moralizada: se, como vimos, pela própria estrutura e desenvolvimento da consciência, aquilo a que o sujeito de cada vez acede através da sua consciência é, necessariamente, a perspectiva do rebanho, com a moral esta perspectiva é, para além disso, absolutizada como “o moralmente correcto”, ou “o Bem”, sendo tudo o resto considerado moralmente reprovável e a eliminar.⁸⁵ Os valores morais são, pois, acima de tudo, legitimações e universalizações de práticas e costumes há muito aceites e seguidas em sociedade, pelo que a diferença de uma fase para a outra é, na verdade, essencialmente qualitativa, não implicando nenhuma alteração significativa ao nível do seu conteúdo.⁸⁶

⁸⁵ Cf. RICHARDSON (2004: 93).

⁸⁶ Cf. por exemplo MA I, 96: “Moralisch, sittlich, ethisch sein heisst Gehorsam gegen ein altbegründetes Gesetz oder Herkommen haben. (...) “Gut” nennt man Den, welcher wie von Natur, nach langer Vererbung, also leicht und gern das Sittliche thut, je nachdem diess ist (...). Er wird gut genannt, weil er “wozu” gut ist; da aber Wohlwollen, Mitleiden und dergleichen in dem Wechsel der Sitten immer als “gut wozu”, als nützlich empfunden wurde, so nennt man jetzt vornehmlich den Wohlwollenden, Hülfreichen “gut”. Böse ist “nicht sittlich” (unsittlich) sein, Unsitte üben, dem Herkommen widerstreben, wie vernünftig oder dumm dasselbe auch sei; das Schädigen des Nächsten ist aber in allen den Sittengesetzen der verschiedenen Zeiten vornehmlich als schädlich empfunden worden, so dass wir jetzt namentlich bei dem Wort “böse” an die freiwillige Schädigung des Nächsten denken.”; JGB, 202: “(...) — man “weiss” heute, was Gut und Böse ist. Nun muss es hart klingen und schlecht zu Ohren gehn, wenn wir immer von Neuem darauf bestehn: was hier zu wissen glaubt, was hier mit seinem Loben und Tadeln sich selbst verherrlicht, sich selbst gut heisst, ist der Instinkt des Heerdenthiers Mensch: (...)”

Algumas consequências importantes se seguem, porém, deste derradeiro triunfo do rebanho⁸⁷ ou, mais concretamente, da instauração deste novo modo de avaliação baseado nas categorias morais de bem e mal e da consequente moralização de todo o tipo de valores, acções ou comportamentos. Em primeiro lugar e conforme já referido, uma vez que o carácter bom ou mau de uma determinada acção passa a não estar dependente das suas consequências mas apenas da sua “natureza” de um ponto de vista moral, a avaliação de qualquer acção ou comportamento é deslocada dos seus efeitos ou consequências para a sua “origem”, isto é, as intenções do agente. Dada a tremenda inversão de perspectiva que uma tal alteração implica, esta assinala para Nietzsche, precisamente, a passagem de um período pré-moral para o período propriamente moral da humanidade:

Durante o maior período de tempo da história humana – chama-se-lhe o período pré-histórico – o valor ou a ausência de valor de uma acção era deduzido das suas consequências: a acção em si era tão pouco considerada quanto o era a sua origem (...). Chamemos a este período o período *pré-moral* da humanidade: o imperativo “conhece-te a ti mesmo” era, então, ainda desconhecido. Nos últimos dez mil anos, pelo contrário, em algumas grandes regiões do planeta, chegou-se passo a passo ao ponto de deixar não mais as consequências mas a origem de uma determinada acção decidir sobre o seu valor: (...) o sinal distintivo de um período que, em sentido estrito, pode ser designado *moral*. Foi assim levada a cabo a primeira tentativa no sentido do auto-conhecimento.⁸⁸

É importante sublinhar como Nietzsche associa esta inversão de perspectiva ou a transição para o período moral do homem com a exigência de auto-conhecimento. Implicada está a assunção de que o homem deverá ser perfeitamente capaz, não só de se acompanhar a si mesmo na totalidade do seu ser e de conhecer com transparência todas as motivações das suas acções, como também de controlar estas mesmas motivações e, como tal, escolher de cada vez e em cada caso o moralmente correcto.⁸⁹ Conforme Nietzsche afirmaria mais tarde, a noção de liberdade da vontade é uma

⁸⁷ Cf. GM, I, 9.

⁸⁸ JGB, 32.

⁸⁹ São inúmeras as passagens em que Nietzsche critica fortemente esta assunção. Cf. por exemplo M, 119; FW, 335; JGB, 32; GM, I, 13; GD, Moral, 6. Não nos deteremos aqui com a crítica nietzschiana do sujeito e a consequente recusa do tipo de responsabilidade em causa em qualquer avaliação moral. Sobre o problema do sujeito/ subjectividade cf. em particular a colectânea editada por CONSTÂNCIO, BRANCO & RYAN (2014). Sobre a noção de responsabilidade em Nietzsche cf. em especial PFEUFFER (2008).

ilusão que foi concebida, precisamente, para tornar o homem responsável e, como tal, culpável e punível pelos seus actos.⁹⁰ Mas de uma forma mais importante e significativa ainda, porém, através da moral o homem é compelido a exercitar e aperfeiçoar esta arte do auto-conhecimento, isto é, a reflectir sobre si mesmo, a praticar a introspecção e, ao fazê-lo, a exercer um olhar crítico sobre si próprio. Muito em particular, o homem é treinado para, a partir de uma perspectiva moral, olhar para o seu interior e condenar tudo aquilo que não esteja de acordo com ela, ou seja, todos os seus instintos, impulsos, afectos, desejos, em suma, na verdade, tudo aquilo que primária e basilarmente o constitui. Aquilo que outrora constituía o seu poder, a sua força, a sua orientação, deverá doravante ser motivo de vergonha. Por outras palavras, através da moral o homem é treinado para condenar todo o seu “passado animal” e, assim, considerar como “mau” todo o seu interior e envergonhar-se da sua própria natureza. Parafraseando John Richardson, “com a moral, somos auto-conscientes para que nos possamos auto-culpabilizar”⁹¹. Ainda que, de acordo com Nietzsche, este sentimento de culpa só atinja o seu extremo com o cristianismo⁹², está dado o passo decisivo para o mal-estar generalizado e persistente que propulsionaria o seu desenvolvimento.

Atinge-se, assim, a fase em que, na terminologia de Freud, o super-ego ou consciência moral, enquanto uma espécie de autoridade interna, substitui por completo a autoridade exterior e exerce vigilância do ego em permanência,

⁹⁰ Cf. em particular GD, Irrthümer, 7: “*Irrthum vom freien Willen*. — Wir haben heute kein Mitleid mehr mit dem Begriff “freier Wille”: wir wissen nur zu gut, was er ist — das anrühigste Theologen-Kunststück, das es giebt, zum Zweck, die Menschheit in ihrem Sinne “verantwortlich” zu machen, das heisst *sie von sich abhängig zu machen*... Ich gebe hier nur die Psychologie alles Verantwortlichmachens. — Überall, wo Verantwortlichkeiten gesucht werden, pflegt es der Instinkt des *Strafen- und Richten-Wollens* zu sein, der da sucht. (...) Die Menschen wurden “frei” gedacht, um gerichtet, um gestraft werden zu können, — um *schuldig* werden zu können: folglich *musste* jede Handlung als gewollt, der Ursprung jeder Handlung im Bewusstsein liegend gedacht werden (— womit die *grundsätzlichste* Falschmünzerei in psychologicis zum Princip der Psychologie selbst gemacht war...)”. Cf. também MA I, 39; GM, I, 13. Sobre o problema da liberdade da vontade em Nietzsche, cf. por exemplo JANAWAY (2006); GEMES (2006); PIPPIN (2009), LEITER (2009, 2011), RICHARDSON (2009), POELLNER (2009), CONSTÂNCIO (2013a).

⁹¹ Cf. RICHARDSON (2004: 93): “Under morality self-awareness gets “moralized”: members are trained to introspect themselves in a certain negative light — to take a certain critical angle of view “inside”. They are trained to feel a “bad conscience” toward everything in them that resists that sharing — in particular toward their “animal drives”. Within morality we’re self-aware for the sake of self-blame.”

⁹² Esta tese não é consensual entre os comentadores. Para a tese contrária cf. por exemplo MAY (1999: 55-80); RIDLEY (2005); JANAWAY (2007: 124-142). Discutimos o problema no capítulo 2.1.3 da presente dissertação.

reprovando-o ou censurando-o não apenas por determinada acção ou comportamento, mas também por todos os seus pensamentos, desejos ou intenções. O que desta forma sucede é que a má consciência, já de si fonte de grande tortura e sofrimento, é, por assim dizer, significativamente expandida e tremendamente agravada. Se anteriormente o homem sofria “apenas” por não poder satisfazer directa e imediatamente todos os seus instintos, doravante sofrerá pelo simples facto de os ter, de estes se manterem operantes em si. O mesmo é dizer que, se anteriormente o homem se sentia mal consigo próprio apenas se violasse uma qualquer prática ou costume em uso na comunidade, isto é, se lesasse outrem ou o próprio bem comum, doravante deverá sentir-se condenável pelo simples facto de ter instintos, impulsos ou desejos contraditórios, que vão contra os valores aceites e estabelecidos na sociedade.⁹³

O grande problema desta evolução para Freud – com que Nietzsche, naturalmente, concordaria – é que as exigências do super-ego, para além de não levarem de todo em conta as necessidades particulares e individuais de cada ego, são mesmo muito superiores àquilo que o ego consegue cumprir sem comprometer a sua saúde psíquica, mental, e mesmo física ou fisiológica. Muito em particular, determinadas exigências éticas, como por exemplo a do amor ao próximo (amar o próximo como a si mesmo) são, de acordo com Freud, totalmente impossíveis de cumprir, demonstrando uma total ignorância, por parte da moral, relativamente à própria natureza humana, e especialmente relativamente às necessidades do inconsciente (*id*) e às capacidades do ego, que, de um ponto de vista moral, deveria estar em condições de ter total poder e controlo sobre o *id* – coisa que não tem, nem pode ter.⁹⁴ O que acontece com a moral é, pois, um extraordinário aumento da contradição interna no sujeito entre ego e super-ego ou entre corpo e consciência, o que, exponenciando de uma forma muito significativa o sofrimento peculiarmente humano (o sofrimento de si, por si), produz uma inevitável progressão e agravamento da sua doença fundamental.

⁹³ Cf. UK, VII, 411. Cf. também capítulo 2.1.1 da presente dissertação.

⁹⁴ Cf. UK, VIII, 422.

Freud e Nietzsche parecem, pois, uma vez mais estar de acordo quanto ao facto de a moral, tal como até hoje posta em prática, ser algo de essencialmente nefasto e prejudicial ao melhor desenvolvimento e florescimento do homem. Uma vez mais, tal não significa uma apologia da imoralidade, da ausência de valores, da ausência mesma de uma moral – significa apenas uma crítica à natureza dos valores em causa e ao modo de criar valores que desde sempre vigorou: um modo que invariavelmente favoreceu a comunidade e tolheu a individualidade, pondo severamente em risco a saúde e o futuro da humanidade. Mas como Nietzsche tantas vezes repete, *este modo de criar valores, este tipo de valores é, não obstante a sua pretensão a universalidade, apenas “um tipo de moral humana, junto da qual, antes da qual, depois da qual muitas outras morais, e acima de tudo morais mais elevadas são ou deveriam ser possíveis”*⁹⁵. A este tópico voltaremos na terceira parte da presente dissertação. Por agora restamos analisar ainda o último passo na evolução desta doença que, prolongando-se por vários milhares de anos, a levou ao extremo do seu estado actual.

2.1.3. A Religião da Decadência

Este último e derradeiro passo é dado, como facilmente se adivinha, pelo cristianismo ou, por outras palavras, pela cristianização do homem e de toda a cultura ocidental. Num certo sentido, a separação que aqui estabelecemos entre o período moral da humanidade e o cristianismo pode parecer illusória, uma vez que na maior parte dos casos em que Nietzsche se refere à moral, é, de facto, à moral de influência cristã que se refere. Não seria, porém, credível pensar que um modo de pensar moral ou, mais concretamente, um modo de avaliação baseado nas categorias morais de bem e de mal não existisse já anteriormente ao cristianismo, como de resto o comprova a própria “revolta dos escravos no âmbito da moral”, levada a cabo pelo povo judeu e, como tal, vários séculos antes do advento do cristianismo.⁹⁶ Que o tipo

⁹⁵ Cf. JGB, 202. Cf. também GM, II, 24.

⁹⁶ O facto de ter sido apenas com o cristianismo que “a revolta”, efectivamente, triunfou, não altera o facto de ter sido o judaísmo a iniciá-la, isto é, a instaurar um novo tipo de avaliação, nomeadamente, o tipo de avaliação baseado nas categorias morais de bem e de mal (cf. GM, I, 7). Isto não significa, porém, que Nietzsche não estabeleça qualquer diferença entre o cristianismo e o judaísmo: apesar de ter sido

de valores que Nietzsche critica se encontrava, para além disso, há muito presente de uma forma persistente, confirma-o não só o judaísmo, mas também as morais de Sócrates ou Platão, de Aristóteles, dos estóicos ou, em geral, dos “moralistas gregos”⁹⁷, como por vezes gosta de lhes chamar – não é, de resto, por acaso que Nietzsche afirma que o “cristianismo é platonismo para o ‘povo’”⁹⁸. Quer isto dizer que, se é verdade que só com o cristianismo a transição do homem para um período estritamente moral se efectua plenamente, por outro lado o cristianismo não surgiu do nada, de um salto repentino ou de uma ruptura abrupta com a tradição, mas é antes o resultado de um longo desenvolvimento histórico, o triunfo de uma tendência que já se vinha a desenhar e, muito em particular, o culminar de todo o processo de moralização do homem que tentámos descrever no capítulo anterior.

O grande passo do cristianismo foi, assim, a criação ou invenção de um deus que, pelas suas características – das quais se destacam, pela sua absoluta novidade, as ideias de “amor universal”, de “deus-homem” e de “deus crucificado” – e dada a utilização que dele foi feita por parte da Igreja, vinculou e universalizou, de forma absoluta, o tipo de avaliação moral e o tipo de valores pregados pela religião judaico-cristã – um tipo de valores que, relembre-se, desde sempre tolheu o desenvolvimento da individualidade e, segundo Nietzsche, comprometeu seriamente, não só a saúde e prosperidade de toda a cultura ocidental, como o próprio futuro da humanidade. Um dos instrumentos principais deste processo foi, conforme já indicado no capítulo anterior, a reinterpretação da má consciência e a sua transformação num sentimento de culpa englobante e persistente ou, em termos estritamente religiosos, em pecado. É, com efeito, através da (re)interpretação cristã que, segundo Nietzsche, a má consciência atinge “o seu extremo mais pavoroso e sublime”⁹⁹, pelo que importa considerar este processo com algum detalhe.

um desenvolvimento lógico ou “a última consequência do judaísmo” (A, 24), as ideias absolutamente novas de “amor universal”, “deus-homem”, “deus crucificado”, “deus ressuscitado” ou “deus redentor” fazem do cristianismo algo de absolutamente ímpar (e nefasto) na história do homem ocidental (cf. A, 24-44).

⁹⁷ Cf. por exemplo NL 7[23], KSA 10.249; NL 25[106], KSA 11.38; NL 25[213], KSA 11.70. Cf. também NL 15[13], KSA 9.639.

⁹⁸ Cf. JGB, Vorrede.

⁹⁹ Cf. GM, II, 19.

Sublinhe-se, em favor do anteriormente referido, a forma como, de acordo com a explicação nietzschiana no segundo ensaio da *Genealogia*, mesmo a criação do deus cristão e o sentimento de culpa a ele associado não são mais, na verdade, do que um desenvolvimento particular e o resultado psicologicamente compreensível – se não mesmo, de alguma forma, expectável – do processo histórico e evolutivo em curso. Uma das intuições mais brilhantes e surpreendentes da *Genealogia* encontra-se, com efeito, relacionada com a noção de culpa (*Schuld*) e a forma como Nietzsche a associa a um desenvolvimento posterior da noção de dívida (*Schuld*), fazendo a sua origem remontar, portanto, às relações materiais primitivas entre credor e devedor.¹⁰⁰ Paralelamente, a evolução do conceito de dívida para o de culpa não pode ser separado ou pensado em independência do próprio desenvolvimento da má consciência, que, nas palavras de Nietzsche, “é uma doença”, mas “uma doença no sentido em que a gravidez é doença”¹⁰¹, isto é, ela própria potencial motor de novos desenvolvimentos (positivos ou negativos) a partir de si mesma, incluindo, no presente contexto, agravamentos da própria doença. A tese não é à partida óbvia e o argumento de Nietzsche não é particularmente fácil de seguir, colocando, como veremos, alguns problemas de interpretação e sendo motivo de polémica entre grande parte dos comentadores. Procuremos segui-lo nos seus passos fundamentais.

De que forma se dá, então, a evolução da noção material de dívida (*Schuld*) para o conceito moral de culpa (*Schuld*)?¹⁰² Na base de uma qualquer relação contratual entre credor e devedor e no centro da própria noção de dívida encontra-se, por um lado, a concessão de um determinado empréstimo por parte do credor, e, por outro lado, a assunção de uma obrigação de reembolso por parte do devedor, que, no

¹⁰⁰ Cf. GM, II, 4, 8.

¹⁰¹ Cf. GM, II, 19.

¹⁰² O termo alemão “Schuld” designa tanto “dívida” como “culpa”, pelo que o leitor/ tradutor/ comentador terá, dependendo do contexto, de optar por um dos significados, não devendo, porém, deixar de ter em mente que o termo alemão engloba ambos os significados. Ao longo do segundo ensaio da *Genealogia* Nietzsche joga constantemente com a ambiguidade do termo, pelo que, apesar de sermos obrigados a distinguir dois conceitos diferentes para seguir a sua argumentação, não devemos esquecer que Nietzsche não possui dois termos técnicos diferentes e que, portanto, esta distinção terminológica, apesar de necessária, não deixa de ser algo fictícia. Trata-se, portanto, não de compreender como é que um conceito deu origem a outro, mas sim como é que um mesmo conceito adquiriu um significado diferente, nomeadamente, como é que a noção de *Schuld*, inicialmente ligada a meras transacções comerciais, se tornou um conceito fundamental da moral (cf. GM, II, 4).

caso de incumprimento, confere ao credor o direito de se fazer compensar pelo prejuízo sofrido. Esta compensação não tem necessariamente de ser efectuada através de um qualquer equivalente material e, de facto, Nietzsche mostra que durante grande parte da história humana não o foi. Pelo contrário, na forma mais arcaica deste tipo de relações, a compensação era preferencialmente obtida através daquilo a que Nietzsche chama um “contra-prazer singular”¹⁰³: a aquisição do direito de castigar o devedor, isto é, de o poder fazer sofrer, de poder exercer sobre ele o seu poder, de o poder maltratar como ‘inferior’.¹⁰⁴ O credor recebia, assim, como reembolso, essa “satisfação interior”¹⁰⁵ de, sem qualquer tipo de remorso e de uma forma justificada, poder exercer sobre o devedor todo o seu poder e crueldade reprimida, uma vez que, de acordo com a tese central deste segundo ensaio, fazer sofrer proporciona um dos mais altos graus de satisfação humana.¹⁰⁶ Segundo Nietzsche, é precisamente neste âmbito que a relação entre dívida/ culpa (*Schuld*) e dor ou sofrimento se torna para sempre inextrincável.¹⁰⁷

Note-se agora como a relação entre a comunidade e os seus membros é, na verdade, uma relação equivalente à relação entre credor e devedor: em troca das vantagens e comodidades que a sociedade lhe oferece, o indivíduo compromete-se a respeitar as regras, os costumes e os valores em prática, sob pena de a comunidade se fazer compensar pelos danos sofridos, isto é, de este ser severamente castigado ou mesmo banido da sociedade. O indivíduo assume, assim, uma obrigação pessoal e contrai para sempre uma dívida para com a sociedade que o protege.¹⁰⁸ Segundo a história que Nietzsche conta neste ensaio, porém, à medida que a comunidade vai evoluindo esta relação vai sendo sucessivamente reinterpretada, tornando-se o

¹⁰³ Cf. GM, II, 6.

¹⁰⁴ Cf. GM, II, 4-6.

¹⁰⁵ Cf. GM, II, 5.

¹⁰⁶ Cf. GM, II, 6: “Nochmals gefragt: in wiefern kann Leiden eine Ausgleichung von “Schulden” sein? Insofern Leidenmachen im höchsten Grade wohl that, insofern der Geschädigte für den Nachtheil, hinzugerechnet die Unlust über den Nachtheil, einen ausserordentlichen Gegen-Genuss eintauschte: das Leiden-machen (...). Leiden-sehn thut wohl, Leiden-machen noch wohler — das ist ein harter Satz, aber ein alter mächtiger menschlich-allzumenschlicher Hauptsatz, den übrigens vielleicht auch schon die Affen unterschreiben würden (...). Ohne Grausamkeit kein Fest: so lehrt es die älteste, längste Geschichte des Menschen — (...).”

¹⁰⁷ Cf. GM, II, 6.

¹⁰⁸ Cf. GM, II, 9-10.

“credor” em causa cada vez mais distante e abstracto: num primeiro momento esta relação é transformada na relação entre os indivíduos do presente e os seus antepassados, a quem se acredita dever a própria subsistência da comunidade; com o tempo e tendo como motor o medo, estes antepassados acabam por ser elevados a espíritos poderosos e divindades; até que, por fim, acabam eventualmente por se tornar uma entidade única onnipresente e onipotente – o deus cristão.¹⁰⁹ À medida que o “credor” se vai tornando mais distante e abstracto, aumenta a dúvida relativamente à possibilidade de reembolso e, conseqüentemente, agrava-se o sentimento de dívida por parte do devedor. Este sentimento atinge o seu extremo, obviamente, com o cristianismo: apresentando-se como uma espécie de “deus máximo”, escreve Nietzsche, “o surgimento do deus cristão (...) fez também com que se manifestasse na Terra um máximo de sentimento de dívida (*Schuldgefühls*)”¹¹⁰.

Note-se que, se a nossa leitura estiver correcta, se trata neste passo ainda de “um máximo sentimento de dívida”, e não de “um máximo sentimento de culpa”, ou, para sermos mais precisos, da versão ainda não moralizada de *Schuld*¹¹¹, uma vez que, tal como Nietzsche confirma no início da secção seguinte, até agora teria intencionalmente deixado de lado “a verdadeira moralização destes conceitos [*Schuld* e *Pflicht*]” e falado mesmo “como se esta moralização nunca tivesse sequer existido”¹¹². Nas secções precedentes, Nietzsche procurara determinar a evolução da

¹⁰⁹ Cf. GM, II, 19-20.

¹¹⁰ Cf. GM, II, 20.

¹¹¹ Cf. acima nota 102.

¹¹² Cf. GM, II, 21. Alguns tradutores optam por começar a traduzir “*Schuld*” e todos os seus derivados linguísticos por “culpa” logo a partir do final da secção 20 deste segundo ensaio (cf., por exemplo, a tradução para português de José M. Justo (Lisboa, Relógio D’Água, 2000), as traduções para inglês de W. Kaufmann e R. J. Hollingdale (New York, Vintage Books, 1989) e M. Clark e J. Swensen (Indianapolis, Hackett, 1998), e a tradução para espanhol de Andrés S. Pascual (Madrid, Alianza Editorial, 1972)). Apesar de, conforme já referido em nota (cf. nota 102), Nietzsche não ter forma de fazer esta distinção terminológica, a referida opção de tradução parece ser de algum modo arbitrária e tornar confusa a argumentação de Nietzsche, nomeadamente no que diz respeito ao processo de moralização do conceito. Conforme Nietzsche indica explicitamente, na secção 20 refere-se ainda à versão não moralizada do termo e, portanto, a “dívida”, pois o que poderia significar, na secção 21, a “verdadeira moralização” do conceito de culpa, ele próprio já um conceito fundamental da moral (GM, II, 4)? A passagem parece fazer sentido, quer isoladamente, quer no contexto de todo o segundo ensaio, apenas se se considerar, precisamente, que a consciência de culpa surgiu da moralização das noções materiais antigas de “dívida” e de “obrigação” e que, portanto, só deveremos falar em “culpa” após o referido processo de moralização. É, de resto, precisamente este processo de moralização que impede o alcance de uma “segunda inocência”, isto é, a libertação de qualquer *Schuldgefühl* relativamente à divindade

noção de dívida, encontrando, de facto, no advento do cristianismo, o momento histórico em que ela é elevada ao seu extremo. Mas da consciência de uma dívida – para a qual, na verdade, só é necessário o desenvolvimento da memória – não se segue necessariamente um sentimento de culpa (mesmo no caso em que esta dívida assume a sua forma máxima), e grande parte do esforço nietzschiano neste segundo ensaio consiste, precisamente, em determinar de que forma se pôde dar uma tal transmutação de conceitos. Relembre-se que o que está em causa desde o início é perceber como é que “esse *conceito moral fundamental* de “culpa” (*Schuld*) teve a sua origem no conceito muito material de “dívidas” (*Schulden*)”¹¹³, ou seja, como é que a noção de dívida se transformou num conceito moral (culpa) ou como é que a noção de *Schuld* veio a ser moralizada, parecendo portanto evidente que o sentimento de culpa não é, para Nietzsche, senão a versão *moralizada* da consciência de dívida. A grande questão é, pois, a de saber como se dá a moralização do conceito de dívida ou, no contexto deste segundo ensaio, a de perceber por que processo é que o homem passou de uma simples consciência de dívida para com a divindade para um sentimento de culpa persistente relativamente a ela e, na verdade, à existência como um todo.¹¹⁴

Nietzsche descreve este processo de moralização como um “deslocamento” dos conceitos de dívida e de obrigação “para trás” (*Zurückschiebung*), “para dentro da consciência (*in’s Gewissen*)”, como o “entrelaçamento da *má* consciência com o conceito de Deus”, ou como um “voltar para trás (*rückwärts wenden*)” destes mesmos

após a derrocada da fé no deus cristão (cf. GM, II, 20-21). Também a compreensão desta passagem parece dificultada se, em ambas as ocorrências, se traduzir “*Schuld*” por “culpa” e não por “dívida”: é precisamente porque o sentimento de dívida foi moralizado (isto é, interiorizado, enredado com a má consciência e com o conceito de Deus e, assim, transformado num sentimento de culpa englobante e permanente) que a libertação deste mesmo sentimento se tornou impossível (cf. GM, II, 21). Cf. RISSE (2001: 61-62); LEITER (2002: 237-239). Para uma defesa, ainda que pouco convincente, da tradução de “*Schuld*” como “culpa” nas secções 20 e 21 cf., porém, JANAWAY (2007: 137-142). Cf. também MAY (1999: 55-80), RIDLEY (2005) e REGINSTER (2011: 69-77).

¹¹³ Cf. GM, II, 4 (*itálicos nossos*).

¹¹⁴ Cf. LEITER (2002: 224-225, 236-242). Não se trata aqui, evidentemente, de distinguir dois momentos no cristianismo, como se um primeiro correspondesse a um “máximo sentimento de dívida” e um segundo à transformação desse sentimento num sentimento de culpa, mas apenas de perceber o processo de moralização a que Nietzsche se refere. Mesmo que o “máximo sentimento de dívida” não possa, com o cristianismo, senão expressar-se como um “máximo sentimento de culpa”, importa aqui distinguir, à semelhança de Nietzsche, essas duas dimensões de um mesmo processo.

conceitos “em primeiro lugar, contra o devedor”, no qual doravante “a má consciência se enraíza, se infiltra e se desenvolve, crescendo como um pólipo, para todos os lados e em profundidade”¹¹⁵. Mas nesta descrição nada é dito, porém, relativamente ao processo que efectivamente tornou esta moralização possível, isto é, de que forma ou por que meios é que a dívida, de facto, foi *interiorizada*, isto é, deslocada para dentro da consciência, entrelaçada com a má consciência e o conceito de Deus, ou voltada “para trás”, contra o devedor. Claro parece desde já, porém, que este processo não se dá automaticamente, por si só, mas antes necessita de uma determinada intervenção exterior, de um elemento acrescentado que se apresente, de facto, como o agente desta transformação.¹¹⁶ Apesar de algumas pistas serem já dadas no final deste segundo ensaio, uma resposta clara a esta questão não é dada senão no terceiro ensaio da *Genealogia*, quando Nietzsche analisa, precisamente, a acção dos padres ascetas, dos sacerdotes, ou, numa palavra, da Igreja em todo este processo.

Antes de lá chegarmos importa, porém, determo-nos um pouco sobre o mecanismo e lógica de desenvolvimento desse outro processo paralelo ao do desenvolvimento da noção de dívida, que foi o da evolução da própria má consciência, mantendo em mente que, para Nietzsche, o sentimento de culpa não é senão um desenvolvimento posterior da “má consciência” animal, uma versão modificada e agravada desta, “o seu extremo mais pavoroso e sublime”¹¹⁷, ou, por outras palavras, a sua última forma de expressão ou manifestação, a forma contemporânea da má consciência.¹¹⁸ Conforme procurámos explicar no início desta segunda parte, a má consciência não é, à partida, senão o sofrimento derivado da interiorização dos instintos aos quais a vida social impede a descarga natural: impedido de descarregar para fora os seus poderosos instintos de guerra, destruição e crueldade, o indivíduo é obrigado a descarregá-los para dentro, satisfazendo-os, assim, ainda que contra si mesmo. Vimos, para além disso, que esta necessidade de infligir sofrimento a si mesmo e, conseqüentemente, a má consciência, cresce em proporção directa ao grau

¹¹⁵ Cf. GM, II, 21.

¹¹⁶ Cf. RISSE (2001: 63).

¹¹⁷ Cf. GM, II, 19.

¹¹⁸ Cf. GM, II, 4.

de rigidez e repressão imposta pela sociedade, sofrendo portanto um agravamento progressivo à medida que a sociedade se vai tornando cada vez mais moralizada e, assim, as exigências ético-morais vão ganhando força e prevalência.

Um aspecto importante da psicologia deste desenvolvimento que ainda não aflorámos é, porém, a necessidade que o indivíduo sente de legitimar o seu sofrimento, isto é, de criar para si próprio razões ou motivos que aos seus olhos justifiquem a tortura que sobre si próprio exerce. Isto porque, de acordo com uma outra tese central da *Genealogia*, que abordaremos em detalhe no próximo capítulo, o homem não se importa de sofrer, precisa mesmo de sofrer e procura o sofrimento, desde que, no entanto, lhe seja dado um sentido para o seu sofrimento: “o que realmente causa revolta contra o sofrimento”, escreve Nietzsche, “não é o sofrimento em si, mas a ausência de sentido para o sofrimento”¹¹⁹. Com o aumento da repressão social e, conseqüentemente, da quantidade e intensidade dos instintos reprimidos a necessitar de descarga, o indivíduo sente também uma necessidade crescente de se auto-infligir sofrimento, o que por sua vez o leva a procurar cenários ou contextos cada vez mais elaborados, de acordo com os quais este sofrimento lhe possa parecer justificado, isto é, de acordo com os quais se possa interpretar como cada vez mais merecedor de castigo, para, assim, poder intensificar a crueldade que contra si mesmo descarrega. Note-se que, como bem sublinhou Janaway, “a necessidade de infligir crueldade sobre si próprio vem primeiro, o incentivo para se conceber a si mesmo como um recipiente legítimo da crueldade vem em segundo lugar (...) e a invenção de razões pelas quais se merece crueldade vem em último lugar”¹²⁰: o importante é que a crueldade possa legitimamente continuar a ser exercida e, para além disso, exercida com cada vez maior intensidade.

Parece ser este, na verdade, o mecanismo que leva à reinterpretação sucessiva da noção arcaica de dívida no sentido de uma dívida cada vez maior e mais distante, sendo portanto neste ponto que ambos os processos – o da evolução da noção de

¹¹⁹ Cf. GM, II, 7. Cf. também GM, III, 28: “Der Mensch, das tapferste und leidgewohnteste Thier, verneint an sich *nicht* das Leiden: er *will* es, er sucht es selbst auf, vorausgesetzt, dass man ihm einen *Sinn* dafür aufzeigt, ein *Dazu* des Leidens.” Cf. capítulo 2.2 da presente dissertação.

¹²⁰ Cf. JANAWAY (2007: 137).

dívida e o do desenvolvimento da má consciência – se cruzam para vir a originar esse fenómeno de um sentimento de culpa generalizado e persistente que caracteriza, hoje, a má consciência humana. Através da reinterpretação de uma dívida para com a sociedade para uma dívida para com os antepassados, que posteriormente se transformam em espíritos poderosos e divindades, a quem nunca se poderá estar certo de ter sacrificado ou reembolsado tudo o que era devido, o indivíduo torna-se a si mesmo portador de uma dívida indefinida e que não pára de crescer, conduzindo assim o seu sofrimento por novos caminhos de exponenciação e legitimação. Por último, a invenção do “deus-máximo” cristão e a correspondente “dívida máxima” eleva também a um nível máximo este sofrimento e auto-tortura animal. Num certo sentido, o próprio deus cristão não é, pois, senão um produto da má consciência humana, pelo que poderíamos mesmo afirmar, invertendo a fórmula religiosa clássica, que Deus não é senão a voz da má consciência no homem.¹²¹ Nietzsche explica este processo com particular clareza e veemência:

Já se terá adivinhado *o que* realmente se passou com tudo isto e *por baixo* de tudo isto: aquela vontade de auto-tortura, aquela crueldade voltada para trás do animal-homem interiorizado, recuado para dentro de si mesmo, enjaulado no “estado” para poder ser domesticado, que inventou a má consciência para poder provocar sofrimento a si mesmo, depois de o escape *natural* deste querer-fazer-sofrer lhe ter sido vedado – este homem da má consciência apoderou-se do pressuposto religioso para levar o seu auto-martírio ao nível mais assustador de dureza e subtilidade. Uma dívida para com *Deus*: este pensamento torna-se para ele instrumento de tortura.¹²²

A peculiaridade desta dívida para com *Deus* ou aquilo que a distingue de uma forma fundamental relativamente às anteriores permitindo uma transformação qualitativa da mesma é o facto de esta ser, por um lado, absolutamente irremissível e, por outro lado, implicar uma contínua transgressão por parte do “devedor”. Para este carácter tão peculiar da dívida cristã contribuiu de forma decisiva a interpretação particular da Igreja, pelo que, conforme sugere Risse, a podemos convenientemente considerar o terceiro factor decisivo para o surgimento do sentimento de culpa ou,

¹²¹ Cf. EH, GM: “Die zweite Abhandlung giebt die Psychologie des *Gewissens*: dasselbe ist *nicht*, wie wohl geglaubt wird, “die Stimme Gottes im Menschen”, — es ist der Instinkt der Grausamkeit, der sich rückwärts wendet, nachdem er nicht mehr nach aussen hin sich entladen kann.”

¹²² GM, II, 22.

mais concretamente, para a moralização do sentimento de *Schuld*.¹²³ Note-se, com efeito, como, de acordo com a concepção cristã, Deus não só é um “deus-máximo”, isto é, um ser perfeito, onnipresente, onnisciente, onnipotente, o antepassado mais distante, o grande criador de tudo o que existe, o pai de todos os seres humanos, como, para além disso, é também aquele que se sacrificou a si mesmo pela incomensurável dívida dos homens – aquilo a que Nietzsche chama o “golpe de génio do cristianismo”¹²⁴. Ao fazê-lo, obviamente, e apesar de uma primeira impressão em sentido contrário¹²⁵, Deus não eliminou da Terra o sentimento de dívida humana, mas, pelo contrário, elevou-a ao extremo da irremissibilidade absoluta e eterna, sem qualquer possibilidade de expiação ou salvação.¹²⁶

Em conformidade com a estrutura de qualquer relação entre credor e devedor, atinge-se assim o momento em que o indivíduo não tem qualquer possibilidade de reembolsar o seu credor *senão* através do seu sofrimento, *senão* oferecendo-se a si mesmo para castigo, *senão* reconhecendo-se merecedor da correspondente punição. Por outras palavras, é neste ponto, com o aparecimento do deus cristão e a consequente irremissibilidade da dívida, que o indivíduo vê finalmente o seu sofrimento definitivamente legitimado, nomeadamente, como castigo ou punição. Sendo a dívida para com Deus infinita e eterna, o indivíduo reconhece-se também merecedor de uma punição igualmente infinda e perene, justificando e perpetuando, assim, o seu sofrimento como castigo merecido e legítimo.¹²⁷ É, de resto, precisamente

¹²³ Cf. RISSE (2001: 63ss). Cf. GM, III, 20: “Der Hauptgriff, den sich der asketische Priester erlaubte, um auf der menschlichen Seele jede Art von zerreissender und verzückter Musik zum Erklingen zu bringen, war damit gethan — Jedermann weiss das —, dass er sich das *Schuldgefühl* zu Nutze machte. Dessen Herkunft hat die vorige Abhandlung kurz angedeutet — als ein Stück Thierpsychologie, als nicht mehr: das Schuldgefühl trat uns dort gleichsam in seinem Rohzustande entgegen. Erst unter den Händen des Priesters, dieses eigentlichen Künstlers in Schuldgefühlen, hat es Gestalt gewonnen — oh was für eine Gestalt!”

¹²⁴ Cf. GM, II, 21.

¹²⁵ *Idem.* Cf. também MA I, 114: “Das Christenthum (...) zerdrückte und zerbrach den Menschen vollständig und versenkte ihn wie in tiefen Schlamm: in das Gefühl völliger Verworfenheit liess es dann mit Einem Male den Glanz eines göttlichen Erbarmens hineinleuchten, so dass der Ueberraschte, durch Gnade Betäubte, einen Schrei des Entzückens ausstieß und für einen Augenblick den ganzen Himmel in sich zu tragen glaubte.”

¹²⁶ Cf. GM, II, 20-22.

¹²⁷ Cf. JANAWAY (2007: 137).

esta lógica de justificação ou legitimação para o sofrimento humano que, como o terceiro ensaio deixa claro, a Igreja proporciona aos seus fiéis:

Sofrendo de si próprio de alguma forma, mas em todo o caso fisiologicamente, mais ou menos como um animal preso numa jaula, sem saber bem porquê ou para quê e desejoso de conhecer as razões – as razões aliviam –, desejoso também de remédios e narcóticos, o homem acaba por consultar alguém que até conhece o oculto – e veja-se, ele recebe uma pista, recebe do seu feiticeiro, o padre ascético, uma *primeira* pista acerca da “causa” do seu sofrimento: deverá procurá-la *em si próprio*, numa *culpa*, num pedaço do passado, deverá compreender o seu sofrimento como um estado de punição...¹²⁸

É assim, reinterpretando a má consciência e o sofrimento humano como um legítimo estado de punição, que o sacerdote ascético inverte a direcção do ressentimento¹²⁹ ou, na expressão do segundo ensaio, faz “voltar para trás” as noções de dívida e de obrigação, que serão assim interiorizadas (isto é, viradas para dentro, contra o próprio) e entrelaçadas com a má consciência, dando origem a esse sentimento de culpa peculiar a que qualquer indivíduo sob a influência da moral judaico-cristã deverá, ainda hoje, estar sujeito.¹³⁰ Note-se como, de acordo com a interpretação cristã, esta culpa não só é infinita como não pára de crescer e de se agravar, pelo que a necessidade de punição deverá também ser sentida de forma cada vez mais grave e premente. Se atentarmos na imagem do deus cristão verificamos, com efeito, que esta se apresenta como a antítese perfeita do ser humano, pelo que ao comparar-se com o “deus crucificado” como um supremo ideal este não poderá senão encontrar o contrário daquilo que julga que deveria ser e, portanto, considerar-se em estado de permanente transgressão. Toda a sua natureza, todos os seus instintos e desejos, todos os seus impulsos e afectos, necessariamente em contradição com a imagem do deus que a si mesmo contrapôs, são agora em conformidade

¹²⁸ GM, III, 20.

¹²⁹ Cf. GM, III, 15: ““Ich leide: daran muss irgend Jemand schuld sein” — also denkt jedes krankhafte Schaf. Aber sein Hirt, der asketische Priester, sagt zu ihm: “Recht so, mein Schaf! irgend wer muss daran schuld sein: aber du selbst bist dieser Irgend-Wer, du selbst bist daran allein schuld, — *du selbst bist an dir allein schuld!*” ... Das ist kühn genug, falsch genug: aber Eins ist damit wenigstens erreicht, damit ist, wie gesagt, die Richtung des Ressentiment — *verändert.*” Cf. capítulo 2.2.2.2 da presente dissertação.

¹³⁰ Note-se como, segundo Nietzsche, a moralização destes conceitos e o seu entrelaçamento com a má consciência tornou possível a prevalência do sentimento de culpa muito para além e após a fé no deus cristão, de tal forma que nem mesmo o ateísmo ou a perda de influência do cristianismo permitiriam uma libertação dele. Cf. GM, II, 20-21. Cf. também capítulo 2.1.4 da presente dissertação.

reinterpretados como culpa perante Deus, isto é, como uma certa forma de “hostilidade”, de “rebelião” ou de “revolta” contra a ordem do “Senhor”, do “Pai”, a quem tudo se deve, mas que, no entanto, não se consegue deixar de agredir, ou, melhor, de transgredir.¹³¹ O indivíduo sente-se, assim, profundamente indigno, desprezível, defeituoso, reprovável e condenável no mais elevado grau, odiando-se pela sua própria natureza ou constituição, reprovando as suas origens e condenando a existência em geral.¹³² O sentimento de culpa que aqui está em causa reflecte, pois, muito mais do que uma mera situação pontual ou passageira, uma verdadeira condição existencial, na medida em que abarca toda a existência e contamina o próprio valor do indivíduo enquanto tal, em tudo aquilo que nele existe de individual, natural ou animal.

É neste sentido que, como Nietzsche sublinha, a dívida que o indivíduo foi acumulando para com os deuses não é, com a sua moralização ou interiorização, apenas virada contra o “devedor”, mas, posteriormente, também contra o “credor”: é virada contra as origens, os antepassados mais longínquos ou os primórdios do género humano, sobre os quais passam a cair anátemas como as do “pecado original”; é virada contra a natureza, que é como que “diabolizada”, responsabilizada por toda a maldade humana enquanto “princípio do mal”; é, por fim, virada contra a própria existência, que se apresentará doravante como destituída de qualquer valor e à qual se contraporá uma outra existência, num além indefinido, como resgate ou salvação.¹³³ Tudo isto, conclui Nietzsche, é absurdo, é loucura, é uma gravíssima doença – uma doença da qual, de resto, o homem ainda não se conseguiu libertar, e que se explica muito simplesmente por esse “delírio da vontade” que aqui procurámos clarificar:

Trata-se de um tipo de delírio da vontade dentro da crueldade psíquica, que, simplesmente, não tem par: a *vontade* do homem de se sentir culpado e condenável até ao ponto da impossibilidade de expiação, a sua *vontade* de se pensar castigado, sem que o castigo possa alguma vez ser equivalente à culpa, a sua *vontade* de infectar e tornar venenoso o fundamento último das coisas com o problema do castigo e da culpa, para assim eliminar de uma vez por todas a saída deste labirinto de “ideias fixas”, a sua *vontade* de erigir um ideal – o ideal do “santo Deus” – para perante ele ter a certeza da sua absoluta

¹³¹ Cf. GM, II, 22.

¹³² Cf. GM, II, 21-22. Cf. a este respeito MAY (1999: 55-80); RISSE (2001: 63-66); JANAWAY (2007: 137ss).

¹³³ Cf. GM, II, 21.

indignidade. (...) O que aqui temos é *doença*, não há dúvida, a doença mais terrível que até hoje grassou entre os homens (...)!..¹³⁴

Note-se que, como Nietzsche não deixa de sublinhar na secção seguinte, a concepção de deuses, por si só, não tem necessariamente de funcionar de um modo negativo nem levar a este resultado profundamente doentio: existem muitas outras concepções de deuses e, muito em particular, existem “formas *mais nobres* de o homem se servir da invenção de deuses do que essa auto-crucificação, essa auto-profanação em que a Europa exerceu a sua mestria durante os últimos milénios”¹³⁵. O melhor exemplo disso mesmo é a civilização grega antiga, cujos deuses serviam, legitimavam, honravam a vida, em vez de a caluniar, desprezar ou depreciar.

De forma totalmente oposta ao deus cristão, com efeito, os deuses gregos representavam imagens perfeitas de “homens aristocráticos e soberanos”, nos quais o animal em si mesmos não só não era repudiado e obrigado a dilacerar-se a si mesmo, como era mesmo louvado e deificado.¹³⁶ Nos termos do *Nascimento da Tragédia*, os deuses gregos serviam os homens devolvendo-lhes imagens perfeitas e idealizadas de si mesmos, da sua própria existência, com tudo o que nela há de bom e de mau: como qualquer homem “saudável”, os deuses gregos eram seres passionais e apaixonados, seres violentos, cruéis, guerreiros, vingativos e impiedosos, seres invejosos, ambiciosos, teimosos, preguiçosos, curiosos, seres que possuíam em si todos os poderosos instintos e paixões humanas e que conheciam também todos os seus normalmente considerados “defeitos”. Mas nem por isso havia na religião de Olimpo algo que fizesse lembrar ascese ou necessidade de redenção: “aqui fala-nos apenas uma existência exuberante e mesmo triunfante, na qual tudo o que existe é divinizado, independentemente de ser bom ou mau”¹³⁷. Na medida em que a viviam, os deuses

¹³⁴ GM, II, 22.

¹³⁵ Cf. GM, II, 23. Sobre a relação de Nietzsche com a religião e as múltiplas formas de religiosidade cf. em particular YOUNG (2006).

¹³⁶ Cf. GM, II, 23.

¹³⁷ Cf. GT, 3. Cf. também A, 16.

gregos justificavam e glorificavam a vida humana, fazendo com que a existência fosse sentida como “o desejável em si mesmo (*das an sich Erstrebenswerthe*)”¹³⁸.

Voltando agora à *Genealogia*, percebemos que um dos efeitos mais importantes desta forma como os gregos se serviam dos seus deuses era, precisamente, o modo como estes lhes permitiam “manter a «má consciência» afastada do corpo”, num sentido, portanto, totalmente inverso ao do cristianismo.¹³⁹ Para além de não se envergonhar do seu corpo, da sua natureza, dos seus instintos, mesmo no caso em que o homem compreendia ter agido mal ou incorrectamente, por um qualquer desvario ou loucura, era aos deuses que se atribuía a causa de tal acontecimento, e não à vontade livre do sujeito e muito menos a uma qualquer maldade intrínseca e original dos homens. No tempo da Grécia antiga, com efeito, o indivíduo poderia lamentar a sua sorte ou destino, bem como envergonhar-se de uma qualquer acção praticada, mas não se sentia por isso culpado, e muito menos amaldiçoava a existência em geral ou a sua própria natureza enquanto ser humano.¹⁴⁰ Nesse tempo, diz-nos Nietzsche, os deuses não arcavam com a punição, mas, efectivamente, com a culpa, o que, para além de ser “*de facto mais nobre*”, aligeirava e enobrecia em muito a existência dos homens.¹⁴¹

¹³⁸ *Idem*. Cf. também MA I, 114: “Die Griechen sahen über sich die homerischen Götter nicht als Herren und sich unter ihnen nicht als Knechte, wie die Juden. Sie sahen gleichsam nur das Spiegelbild der gelungensten Exemplare ihrer eigenen Kaste, also ein Ideal, keinen Gegensatz des eigenen Wesens.”

¹³⁹ Cf. GM, II, 23.

¹⁴⁰ As tragédias antigas são um bom exemplo disso mesmo: os protagonistas das tragédias podem dizer frequentemente que nunca deviam ter nascido ou que não deviam existir, mas, ao fazê-lo, estão apenas a lamentar a sua própria existência *individual*, isto é, a sua sorte ou destino, e não a existência em geral ou a natureza humana enquanto tal. Neste sentido, mesmo para os protagonistas das tragédias, a vida continua a ser valiosa e desejável em si mesma – apenas não a sua. Cf. LEITER (2002: 236).

¹⁴¹ Cf. GM, II, 23. Alguns comentadores consideram pouco credível a tese segundo a qual o sentimento de culpa só teve a sua origem no cristianismo, defendendo que as condições necessárias para o seu surgimento já se encontravam presentes anteriormente. Cf. em particular JANAWAY (2007: 124-142). Cf. também MAY (1999: 55-80); RIDLEY (2005). De acordo com a explicação de Nietzsche, porém, o elemento decisivo que permite a transformação da má consciência no sentimento mais profundo de culpa é, precisamente, a aceitação da interpretação cristã do mundo. Toda a secção 23 do segundo ensaio da *Genealogia* parece, de resto, confirmar esta tese: os gregos tiveram, obviamente, de lidar com o fenómeno da má consciência (uma vez que esta se segue naturalmente da repressão dos instintos em sociedade e em total independência de qualquer mundividência), mas não com o da culpa aqui em causa, uma vez que a sua concepção dos deuses e da vida humana permitiu um abrandamento (e não um agravamento) da sua má consciência. Cf. LEITER (2002: 226, 242-244). Cf. também RISSE (2001: 63-67, 69-70).

Poder-nos-emos perguntar por que razão ou de que forma, afinal, foram possíveis duas concepções tão diferentes e contrastantes da divindade ou dos deuses, como o demonstram a religião grega e a religião cristã. Nietzsche responderia, numa palavra, que a religião grega nasceu de uma abundante saúde, ao passo que o cristianismo é já, ele próprio, um fruto da doença. Compare-se, a este respeito, a forma como Nietzsche caracteriza a época trágica grega como nascida “do bem-estar, de uma saúde transbordante, de uma *plenitude* da existência”¹⁴² e considera os gregos “os verdadeiramente saudáveis”, a “maior autoridade” no que diz respeito à saúde de um povo¹⁴³, em contraste com o judaísmo e, em particular, com o cristianismo, um “produto doentio e decrepito da *décadence*”¹⁴⁴, “o maior infortúnio da humanidade”¹⁴⁵, um “grande meio de corrupção”¹⁴⁶, que se virou mesmo “contra os saudáveis, contra a saúde”¹⁴⁷.

Note-se que a “saúde transbordante” dos gregos não significa de forma alguma uma ausência de doença ou da necessidade de lidar com ela. Muito pelo contrário. Como analisaremos em detalhe na terceira parte do presente estudo, a verdadeira saúde não se manifesta, para Nietzsche, pela ausência da doença, mas sim pela capacidade de lidar com ela, de a usar em seu proveito, de a superar e, assim, de se fortalecer através dela.¹⁴⁸ É porque os gregos possuíam aquilo a que Nietzsche chama “pessimismo da *força*”¹⁴⁹, isto é, uma extrema sensibilidade para a dor e para o sofrimento e mesmo uma inclinação natural para “o duro, o terrível, o mau, o problemático da existência”¹⁵⁰, mas, ao mesmo tempo, uma extraordinária capacidade de valorização da vida e de todas as forças vitais, que lhes permitia encarar todos os

¹⁴² Cf. GT, Versuch, 1, 4.

¹⁴³ Cf. PHG, 1, KSA 1.805.

¹⁴⁴ Cf. A, 19. Cf. também NL 17[4], KSA 13.523.

¹⁴⁵ Cf. GD, Streifzüge, 47.

¹⁴⁶ Cf. A, 60. Cf. também A, 62.

¹⁴⁷ Cf. A, 51.

¹⁴⁸ Cf. por exemplo MA I, Vorrede, 4; M, 202; FW, 382; GM, II, 24; GD, Sprüche, 8; NW, Epilog, 1; NL 2[97], KSA 12.108; NL 10[118], KSA 12.52. Cf. também a terceira parte da presente dissertação.

¹⁴⁹ Cf. GT, Versuch, 1. Cf. também FW, 370: “Der Reichste an Lebensfülle, der dionysische Gott und Mensch, kann sich nicht nur den Anblick des Fürchterlichen und Fragwürdigen gönnen, sondern selbst die fürchterliche That und jeden Luxus von Zerstörung, Zersetzung, Verneinung; bei ihm erscheint das Böse, Unsinnige und Hässliche gleichsam erlaubt, in Folge eines Ueberschusses von zeugenden, befruchtenden Kräften, welcher aus jeder Wüste noch ein üppiges Fruchthland zu schaffen im Stande ist.”

¹⁵⁰ Cf. GT, Versuch, 1.

obstáculos existenciais como “dignos inimigos, através dos quais podiam pôr à prova as suas forças”¹⁵¹, que se puderam tornar para Nietzsche verdadeiros modelos de saúde e de florescimento cultural. Inversamente, é porque, desde o início, “há alguma coisa de *doentio* nessas aristocracias sacerdotais”¹⁵², cujos hábitos são “hostis à acção”¹⁵³ e exprimem em geral instintos decadentes, cansados, enfraquecidos, impotentes, reactivos e doentes, uma incapacidade para lidar com o sofrimento, um ódio generalizado contra o mundo, os sentidos e os afectos, um enjoo profundo face à existência e a aspiração ao repouso, ao descanso, ao vazio, ao nada¹⁵⁴, que o cristianismo representa para Nietzsche “a forma mais perigosa e inquietante de todas as possíveis formas de uma “vontade de declínio” ou, pelo menos, um sinal de profundo adoecimento, cansaço, desânimo, esgotamento, empobrecimento vital (...).”¹⁵⁵ E é porque muito para além de não terem sabido lidar com a sua doença ou sofrimento existencial, os sacerdotes ascéticos ainda os agravaram e, através da sua suposta terapia para a existência, os espalharam e propagaram numa dimensão totalmente ímpar na história, que o cristianismo representa para Nietzsche não menos do que a pior epidemia que alguma vez se abateu sobre os homens, “a única grande maldição, a única grande depravação íntima, (...) a única mácula imortal da humanidade”¹⁵⁶.

Recorde-se que, de acordo com Nietzsche, qualquer moral é sempre um meio de cultivo e disciplina de um determinado tipo de vida, de homem, de cultura, e não há dúvida que, para Nietzsche, o cristianismo cultivou um homem fraco, inferior, submisso, sofredor, pobre, atormentado, doente.¹⁵⁷ E isto não apenas porque

¹⁵¹ *Idem*. Cf. também GT, Versuch, 4.

¹⁵² Cf. GM, I, 6.

¹⁵³ *Idem*.

¹⁵⁴ Cf. GT, Versuch, 5: “Christenthum war von Anfang an, wesentlich und gründlich, Ekel und Ueberdruß des Lebens am Leben, welcher sich unter dem Glauben an ein “anderes” oder “besseres” Leben nur verkleidete, nur versteckte, nur aufputzte. Der Hass auf die “Welt”, der Fluch auf die Affekte, die Furcht vor der Schönheit und Sinnlichkeit, ein Jenseits, erfunden, um das Diesseits besser zu verleumden, im Grunde ein Verlangen in’s Nichts, an’s Ende, in’s Ausruhen, hin zum “Sabbat der Sabbate” —”. Cf. também GT, Versuch, 1, 4 e GM, I, 6-7.

¹⁵⁵ GT, Versuch, 5.

¹⁵⁶ Cf. A, 62.

¹⁵⁷ Cf. por exemplo GM, I, 12: “Denn so steht es: die Verkleinerung und Ausgleichung des europäischen Menschen birgt *unsre* grösste Gefahr, denn dieser Anblick macht müde... Wir sehen heute Nichts, das grösser werden will, wir ahnen, dass es immer noch abwärts, abwärts geht, in’s Dünnere, Gutmüthigere,

promoveu (e universalizou) valores verdadeiramente contrários à saúde animal e ao florescimento humano como o altruísmo, o despojamento, a humildade, a compaixão, a renegação, a abstinência, bem como uma hostilidade genérica relativamente aos sentidos, à natureza, ao mundo, à existência terrena, mas também porque incentivou mesmo à fraqueza, à pobreza, à ignorância, à doença e ao sofrimento, fazendo-os surgir como virtudes aos olhos dos seus fiéis.¹⁵⁸ Muito para além disso e de forma mais fundamental ainda, porém, o seu âmbito de actuação não se confinou aos cristãos mas, através das múltiplas formas do “ideal ascético”, o cristianismo alastrou-se, como um veneno, aos mais variados domínios da cultura ocidental, cultivando, portanto, uma cultura também ela profundamente decadente. Referindo-se a este ideal, Nietzsche escreve ter dificuldade em nomear alguma outra coisa que tenha sido “de tal maneira devastadora da saúde” e considera-o por isso, “sem qualquer exagero, o verdadeiro flagelo na história da saúde do homem europeu”¹⁵⁹. Para que o nosso esboço genealógico da doença do homem e da cultura ocidentais possa chegar ao seu termo é, pois, fundamental que analisemos ainda este “ideal ascético”, ou de que forma foi possível e se efectuou, de facto, este alastramento do cristianismo a toda a cultura ocidental.

2.1.4. Uma Cultura Ascética

A razão principal pela qual Nietzsche tanto critica o cristianismo ou a moral de influência platónico-cristã é, efectivamente, o facto de esta não se ter mantido restrita aos crentes, aos cristãos, mas pelo contrário se ter infiltrado, enraizado e espalhado, um pouco por toda a parte, contagiando das mais diversas formas os mais variados domínios de toda a cultura ocidental. Seria, com efeito, de esperar que um ateu, por exemplo, não estivesse sujeito ao mesmo tipo de constrangimentos, sofrimento e valores que um cristão, ou que a decadência da fé no deus cristão trouxesse consigo

Klügere, Behaglichere, Mittelmässigere, Gleichgültigere, Chinesischere, Christlichere —”; A, 3: “(...) aus der Furcht heraus wurde der umgekehrte Typus gewollt, gezüchtet, *erreicht*: das Hausthier, das Heerdenthier, das kranke Thier Mensch, — der Christ...”; NL 15[120], KSA 13.480.

¹⁵⁸ Cf. por exemplo M, 321; GM, I, 13; A, 5.

¹⁵⁹ Cf. GM, III, 21.

uma perda de influência dos valores e da mundividência a ele associados, um desagravamento da má consciência e, conseqüentemente, uma melhoria do estado geral de saúde do homem europeu e uma nova esperança no futuro do homem.¹⁶⁰ Mas conforme Nietzsche explica no final do segundo ensaio da *Genealogia*, não é assim; através do processo de interiorização e moralização que procurámos explicitar nos capítulos anteriores, “a perspectiva de um resgate definitivo *deveria* fechar-se pessimisticamente de uma vez por todas”¹⁶¹: os valores cristãos, a sua visão do mundo e da vida, e a própria consciência de culpa enraizaram-se e entrelaçaram-se de tal forma com a má consciência de qualquer ser humano que ganharam vida própria, por assim dizer, sobrevivendo mesmo à “morte de Deus” e fazendo hoje parte, como um instinto, da maior parte dos homens ocidentais.¹⁶²

O seu domínio de actuação foi, porém, muito para além de uma simples moral, e o seu alcance expandiu-se muito para além das massas, manifestando-se – ainda que de forma escondida, sublimada, traiçoeira, despercebida, dissimulada – nas mais diversas áreas de expressão cultural – incluindo aquelas (ou principalmente naquelas) em que uma tal influência menos seria de esperar. Aqui se incluem com particular evidência a arte e a filosofia, mas também a política, e até mesmo a ciência. Neste sentido, e conforme o início do terceiro ensaio da *Genealogia* deixa claro, aquilo que Nietzsche unifica sob a designação de “ideal ascético” é, na verdade, múltiplo e passível de uma multiplicidade de formas, de sentidos e de manifestações. É, com efeito, um ideal que se manifesta de diferentes formas na arte, na ciência, na religião, na política, ou na ciência, por exemplo, e também historicamente se percebe que sofreu uma evolução, assumindo diferentes significados e servindo interesses variados consoante a época histórica e a classe social ou cultural que o acolheu. Ainda assim, há uma configuração existencial de fundo que, sendo partilhada por todas estas diferentes formas e manifestações, permite unificá-las e identificá-las sob uma mesma designação, pelo que antes de analisarmos os casos particulares da sua presença e influência em determinados grupos sociais ou áreas culturais, importa determinar o

¹⁶⁰ Cf. GM, II, 20.

¹⁶¹ GM, II, 21.

¹⁶² Cf. GM, II, 20-21.

que Nietzsche entende por “ideal ascético” ou quais as características fundamentais deste ideal que, segundo Nietzsche, dominou e domina há vários séculos toda a cultura ocidental.

Por ideal deve entender-se, antes de mais, uma determinada imagem ou ideia reguladora de nós próprios e daquilo que julgamos dever ser, reflectindo uma determinada configuração de instintos, afectos, e respectivas necessidades, e expressando uma determinada “vontade”.¹⁶³ Enquanto tal, um ideal comporta sempre uma particular mundividência e os valores a ela associados, abarcando e configurando a totalidade da existência. No caso do ideal ascético, caracteriza-o, fundamentalmente, um distanciamento e mesmo repúdio generalizado face à existência terrena, mundana: um ódio generalizado face aos sentidos e à sensualidade, à natureza, à animalidade e ao carácter selvagem do homem, uma sobrevalorização da espiritualidade e a promoção de valores como a castidade, a frugalidade, a pobreza, a humildade e a compaixão.¹⁶⁴ As suas avaliações baseiam-se geralmente em dicotomias fortes e extremadas, sendo um dos pólos sobrevalorizado, em detrimento do pólo oposto, que é absolutamente denegrido e caluniado. Assim se valoriza, por exemplo, o ser em detrimento do devir, a realidade em detrimento da aparência, a verdade em detrimento do erro ou da ilusão, a razão em detrimento dos sentidos, a alma ou o espírito em detrimento do corpo, e assim sucessivamente. A este mundo e a esta vida, que, contendo demasiado daquilo que se procura renegar, são demasiado imperfeitos para os seguidores deste ideal, contrapõe-se finalmente um outro mundo e uma outra vida, com uma natureza radicalmente diferente dos actuais e que, contendo todas as perfeições desejadas, deverão servir como promessa de salvação e compensação para todos os tormentos passados neste mundo e nesta vida. O significado mais profundo deste ideal é, portanto, uma enorme negação de si próprio, do mundo e da vida: nas formulações de Nietzsche, o asceta vê a vida como “um erro” ou “um caminho tomado por engano”¹⁶⁵ e é expressão do “desejo de ser-de-outro-modo, de estar-noutro-lado”,

¹⁶³ Cf. por exemplo GM, II, 22.

¹⁶⁴ Cf. por exemplo GM, II, 24; GM, III, 8, 10, 28.

¹⁶⁵ Cf. GM, III, 11.

ou, em suma, o “desejo do «fim»”¹⁶⁶. Enquanto tal, o ideal ascético é uma afirmação do nada ou, na expressão preferida de Nietzsche, uma “*vontade de nada (Willen zum Nichts)*”¹⁶⁷, uma vez que, justamente, nada existe para além dos domínios fácticos do mundo e da vida.

Apesar de ser, portanto, um ideal nocivo, decadente, a “forma mais grosseira de anti-natureza”¹⁶⁸, uma “auto-contradição”¹⁶⁹, na medida em que a própria vida é colocada contra si mesma, Nietzsche sublinha o carácter não excepcional da sua presença, a sua durabilidade, regularidade, constância e prevalência “por toda a parte” e “em todos os estratos sociais”, de tal forma que se poderia mesmo chegar à conclusão de que “a Terra fosse o verdadeiro *astro ascético*, um canto de criaturas mal-humoradas, arrogantes e repugnantes, incapazes de se libertarem de um profundo descontentamento consigo próprias, com a Terra e com toda a vida”¹⁷⁰. Impõe-se, portanto, a pergunta a que Nietzsche procura responder ao longo de todo o terceiro ensaio da *Genealogia* e que formula com particular precisão em *Ecce Homo*: como explicar o “monstruoso *poder*” e prevalência do ideal ascético, tendo em conta o facto de este ser “o ideal *nocivo par excellence*, uma vontade de fim, um ideal da *décadence*”?¹⁷¹

Nietzsche parte do pressuposto de que a prevalência de um tal ideal só pode ser explicada por uma “necessidade de primeira ordem” e, na verdade, por um “*interesse da própria vida*”¹⁷², pelo que todo o esforço genealógico do terceiro ensaio se estrutura sobre a questão de compreender, precisamente, qual o significado do ideal ascético, isto é, que sentidos, que interesses, que finalidades, que vontades, que

¹⁶⁶ Cf. GM, III, 13.

¹⁶⁷ Cf. GM, III, 28. Cf. também GM, II, 24.

¹⁶⁸ Cf. GM, III, 3.

¹⁶⁹ Cf. GM, III, 11. Cf. também GM, III, 13.

¹⁷⁰ Cf. GM, III, 11.

¹⁷¹ Cf. EH, GM: “Die *dritte* Abhandlung giebt die Antwort auf die Frage, woher die ungeheure *Macht* des asketischen Ideals, des Priester-Ideals, stammt, obwohl dasselbe das *schädliche* Ideal par excellence, ein Wille zum Ende, ein *décadence*-Ideal ist.” Cf. também GM, III, 23: “Das asketische Ideal hat nicht nur die Gesundheit und den Geschmack verdorben, es hat noch etwas Drittes, Viertes, Fünftes, Sechstes verdorben — ich werde mich hüten zu sagen *was* Alles (wann käme ich zu Ende!). Nicht *was* dies Ideal *gewirkt* hat, soll hier von mir an's Licht gestellt werden; vielmehr ganz allein nur, *was* es *bedeutet* (...). Was bedeutet eben die Macht jenes Ideals, das *Ungeheure* seiner Macht? Weshalb ist ihm in diesem Maasse Raum gegeben worden? weshalb nicht besser Widerstand geleistet worden?”

¹⁷² Cf. GM, III, 11.

relações de poder serviu este ideal ao longo da história, para que apesar do seu carácter hostil e nocivo, se tenha preservado e continue ainda hoje a crescer e a prosperar. Na *Genealogia*, Nietzsche concentra a sua análise, fundamentalmente, em cinco grupos de pessoas ou, na sua expressão, em cinco “tipos de homem”, para mostrar como, para todos eles e de forma altamente paradoxal, o ideal ascético desde sempre serviu, de facto, um profundo interesse da própria vida: são eles os artistas, os filósofos, os cientistas, os padres e, por último, a maioria dos mortais. Analisaremos neste capítulo apenas os três primeiros casos, reservando, pela sua relevância, a análise da relação entre os últimos – solo fundamental de onde o ideal ascético, de facto, pôde prosperar e ganhar todo o seu poder – para os próximos capítulos do presente estudo.

Nietzsche começa a sua análise com os artistas, não se alongando, porém, muito sobre esta matéria. Tomando Wagner como caso particular e exemplificativo, acaba por afirmar que para os artistas o ideal ascético não significa “*absolutamente nada*”, ou então “tantas coisas diferentes, que é o mesmo que nada”¹⁷³. Desde sempre seguidores e servidores de uma determinada moral, filosofia ou religião, Nietzsche considera que os artistas não são suficientemente independentes do mundo e face ao mundo para que a sua apropriação do ideal ascético possa neles, por si só, significar algo de particular ou peculiar: o significado do ideal ascético para um artista dependerá, em cada caso, da moral ou filosofia adoptada.¹⁷⁴ No caso de Wagner, Nietzsche encontra claramente, em particular a partir do seu *Parsifal*, uma forte influência do pessimismo anti-sensualista de Schopenhauer, pelo que nos seus últimos anos de vida o ideal ascético terá assumido, para Wagner, o mesmo significado que assumira para Schopenhauer: uma auto-negação da vontade, uma renúncia a si próprio, um repúdio do mundo e da vida e, acima de tudo, um enorme desejo de libertação de uma tortura.¹⁷⁵

A tipificação do artista através da figura de Wagner é, em certo sentido, uma tremenda generalização: naturalmente, nem todos os artistas foram seguidores do

¹⁷³ Cf. GM, III, 5. Cf. também GM, III, 1.

¹⁷⁴ Cf. GM, III, 5.

¹⁷⁵ Cf. GM, III, 5-7.

ideal ascético (mesmo Wagner só o terá adoptado no final da sua vida), nem, tão pouco, simplesmente seguidores de uma determinada moral, religião ou filosofia. Na verdade e pelo contrário, a arte – onde, justamente, “a *mentira* se santifica e a *vontade de ilusão* (*Wille zur Täuschung*) tem a boa consciência do seu lado”¹⁷⁶ – é mesmo apresentada como o único possível antagonista do ideal ascético, representando a submissão de um artista a este ideal “a mais autêntica *corrupção* do artista que pode haver”¹⁷⁷. Importa notar, porém, que a grande preocupação de Nietzsche nesta obra é o desvelamento da cultura moderna e, em particular, da sua decadência, do seu estado doentio; enquanto paradigma da arte contemporânea, Wagner e a sua submissão ao ideal ascético ilustram na perfeição, precisamente, a sua corrupção, funcionando assim, por sua vez, como um excelente caso de estudo e diagnóstico de toda a civilização. Conforme Nietzsche explicita em *O Caso Wagner*:

Os nossos médicos e fisiologistas encontram em Wagner o seu caso mais interessante, ou pelo menos um caso muito completo. Precisamente porque nada é mais moderno do que esta doença global, este atraso e sobreexcitação da maquinaria nervosa, Wagner é o *artista moderno par excellence*, o Cagliostro da modernidade.¹⁷⁸

Ao apontar Wagner como figura paradigmática do artista e ao dá-lo como exemplo da ligação dos artistas ao ideal ascético, Nietzsche não está, pois, a generalizar o caso para todos os artistas em todos os tempos, mas sim a apontar um traço característico fundamental da cultura moderna em geral, e da arte em particular, nomeadamente, a sua corrupção e decadência, ou mais concretamente, tal como Nietzsche tematiza em outras obras, o seu romantismo.

Características do romantismo são, aos olhos de Nietzsche, um “profundo ódio contra a «actualidade», a «realidade»”¹⁷⁹, uma indignação contra toda a existência¹⁸⁰ e “um desejo de vingança contra a própria vida”¹⁸¹, que, por sua vez, leva a ansiar por um outro mundo e uma outra realidade, seja ela transcendente ou situada num

¹⁷⁶ Cf. GM, III, 25.

¹⁷⁷ *Idem.*

¹⁷⁸ WA, 5.

¹⁷⁹ Cf. GT, Vorrede, 7.

¹⁸⁰ Cf. FW, 370.

¹⁸¹ Cf. NW, Antipoden.

passado distante.¹⁸² Fruto de um “empobrecimento da vida”, a arte romântica manifesta uma procura de “silêncio, paz, mar calmo, redenção de si próprios” ou então de “êxtase, espasmo, aturdimento, loucura”¹⁸³. Na sua forma mais expressiva, é sinal de grande dor existencial e de uma “vontade tirânica” de imprimir em todas as coisas a imagem do seu próprio sofrimento.¹⁸⁴ É neste sentido que o romantismo – e, com ele, o seu maior representante, Wagner – são o resultado moderno por excelência da submissão da arte ao ideal ascético. E porque a submissão da arte ao ideal ascético representa a maior corrupção da arte que pode existir, o romantismo de Wagner permite, encarado como sintoma, diagnosticar a decadência da arte moderna e, com ela, o estado doentio da cultura correspondente.¹⁸⁵

Nietzsche passa então a analisar o caso dos filósofos, questão que considera mais séria, dada a independência, a solidão, a coragem para ser si próprio e a não submissão a autoridades exteriores que caracteriza os verdadeiros filósofos, como Schopenhauer.¹⁸⁶ Curiosamente, porém, Nietzsche chegará à conclusão de que a ligação entre os filósofos e o ideal ascético é tão ancestral e profunda que se torna quase impossível pensar um sem o outro. Por outras palavras, segundo Nietzsche, uma inclinação natural para o ascetismo faz parte do “tipo” filósofo, pelo que se encontrarmos um filósofo que não tenha, por um lado, uma aversão à sensualidade e, por outro lado, uma predilecção especial pelo ideal ascético, “então trata-se – disso podemos ter a certeza – apenas de um «assim chamado (*sogenannter*)»”¹⁸⁷. Que significado poderá, então, ter esta ligação tão intrínseca quanto enigmática e paradoxal?

A tese central de Nietzsche sobre esta questão é a de que faz parte de qualquer ser humano – e, na verdade, de qualquer organismo – a procura das condições mais favoráveis à maximização das suas forças vitais – condições que “lhe permitam libertar

¹⁸² Cf. NL 41[4], KSA 11.678. Cf. também FW, 370.

¹⁸³ Cf. FW, 370.

¹⁸⁴ *Idem*.

¹⁸⁵ Cf. FAUSTINO (2014b).

¹⁸⁶ Cf. GM, III, 5.

¹⁸⁷ Cf. GM, III, 7.

toda a sua força e atingir o seu *maximum* de sentimento de poder”¹⁸⁸ – e, ao mesmo tempo, a fuga a todos os obstáculos que possam impedir o alcance deste *optimum*.¹⁸⁹ Não sendo o filósofo uma excepção, a sua atracção pelo ideal ascético explica-se, fundamentalmente, por ser através dele que encontra as condições mais favoráveis à execução da sua actividade e ao alcance de um *optimum* da sua força ou do seu poder.¹⁹⁰ E isto, essencialmente, por duas ordens de razões – uma intelectual ou espiritual, a outra mais prática e historicamente condicionada.

Em primeiro lugar, um certo ascetismo ou um modo de vida ascético permite ao filósofo a libertação de determinadas perturbações e constrangimentos à “claridade na cabeça”¹⁹¹ e à “dança, salto e voo dos pensamentos”¹⁹², como sejam as mulheres ou uma sensualidade turbulenta, a dedicação a uma família, a posse de bens materiais, a ambição, a glória, a fama, os negócios, a política, ou mesmo as trivialidades da vida quotidiana.¹⁹³ Todos os filósofos terão, pois, prestado homenagem às “três grandes palavras pomposas do ideal ascético: pobreza, humildade e castidade”¹⁹⁴, não, porém, pelo simples facto de serem consideradas virtudes, mas sim porque estas se apresentam como “as condições mais autênticas e naturais da sua *melhor* existência, da sua *mais bela* fertilidade”¹⁹⁵. Proporcionando-lhe, com efeito, “paz em todos os subterrâneos”¹⁹⁶, o ideal ascético permite ao filósofo uma concentração e dedicação exclusiva ao desenvolvimento do seu pensamento, da sua espiritualidade, elevando portanto ao máximo o seu sentimento de poder e apresentando-se paradoxalmente, na verdade, como a sua mais poderosa força de afirmação da vida – da *sua* vida. Nas palavras de Nietzsche,

O que significa, então, o ideal ascético para um filósofo? A minha resposta é – já se terá adivinhado há muito tempo: o filósofo sorri, perante a sua visão, a um optimum das condições para a espiritualidade mais elevada e arrojada; ao

¹⁸⁸ *Idem.*

¹⁸⁹ *Idem.*

¹⁹⁰ Cf. GM, III, 1, 7-9.

¹⁹¹ Cf. GM, III, 8.

¹⁹² *Idem.*

¹⁹³ Cf. GM, III, 7-8.

¹⁹⁴ Cf. GM, III, 8.

¹⁹⁵ *Idem.*

¹⁹⁶ *Idem.*

fazê-lo, não nega “a existência”, mas, pelo contrário, afirma a sua existência, e apenas a sua existência (...).¹⁹⁷

A ligação do filósofo ao ideal ascético não fica, porém, por aqui, e uma genealogia desta relação mostrará como o laço entre o filósofo e o ideal ascético é, na verdade, “ainda muito mais estreito e apertado”¹⁹⁸. Segundo Nietzsche, com efeito, foi apenas graças ao ideal ascético e às suas “andadeiras” que a filosofia “aprendeu a dar os seus primeiros passos”, isto é, que a filosofia pôde, de todo, vingar no mundo.¹⁹⁹ Tal deve-se à circunstância de, nas suas origens, a actividade filosófica e as características que lhe são próprias – o seu instinto de dúvida, de negação, de análise, de procura, de ousadia, de objectividade, de contemplação, etc.²⁰⁰ – terem começado por ter a moral, a consciência (*Gewissen*) e a comunidade contra si e terem tido, por isso, necessidade de uma capa, de um disfarce, de uma máscara, que lhes pudesse conferir autoridade, confiança, respeito e legitimidade – não só perante a comunidade, mas, mais essencialmente ainda, perante si mesmas.²⁰¹

Fizeram-no através da roupagem dos tipos contemplativos por excelência, já previamente estabelecidos, nomeadamente, os sacerdotes ou os homens religiosos em geral, adoptando o seu modo de vida e as práticas ascéticas correspondentes, como sejam a crueldade contra si próprio, a mortificação da carne, a renúncia à sensualidade, a abnegação, o cepticismo face aos sentidos, a negação do mundo e a hostilidade generalizada contra a vida, atitude que permaneceu e que se confunde ainda hoje com “a atitude dos filósofos em si”²⁰². Porque durante muito tempo o ideal ascético serviu os filósofos, justamente, como pressuposto da sua própria existência e actividade – o que implicava não só a representação deste ideal, mas também a crença nele (isto é, a sua interiorização), para que pudesse ser representado – pode-se concluir que “durante a maior parte do tempo a filosofia *não teria de todo sido possível* sobre a Terra sem uma capa e um disfarce ascéticos, sem uma falsa auto-

¹⁹⁷ GM, III, 7.

¹⁹⁸ Cf. GM, III, 9.

¹⁹⁹ *Idem*.

²⁰⁰ *Idem*. Cf. também GM, III, 10.

²⁰¹ Cf. GM, III, 9-10. Cf. também M, 18, 42.

²⁰² Cf. GM, III, 10.

compreensão ascética (*ein asketisches Selbst-Missverständniss*)”²⁰³. Nietzsche duvida que este facto algum dia tenha sido ultrapassado, isto é, que alguma vez o filósofo se tenha de facto desligado, por completo, da sua roupagem ascética e se tenha tornado verdadeiramente possível.²⁰⁴

Sinais evidentes da presença do ideal ascético na filosofia são, com efeito, não apenas um determinado *modus vivendi*, mas, mais essencialmente, um determinado paradigma conceptual que determina a sua prática e se manifesta, por exemplo, na desvalorização da experiência corporal e do testemunho dos sentidos, na criação de distinções conceptuais ilusórias como entre sujeito e objecto, verdade e aparência ou coisa-em si e fenómeno, na vontade de anulação do eu e pretensão a um conhecimento “objectivo” ou desinteressado, na veneração de “fábulas conceptuais” ou “conceitos contraditórios”, como as de um sujeito de conhecimento “puro, destituído de vontade, desprovido de dor e intemporal”, “razão pura”, “espiritualidade absoluta” ou “conhecimento em si” e, finalmente, na postulação de um mundo inteligível – mundo da verdade e do ser – de onde, precisamente, mesmo a razão se encontra excluída.²⁰⁵

Todas estas categorias e conceitos que, com raras excepções, desde sempre guiaram a prática da filosofia, não são senão, segundo Nietzsche, o resultado dessa auto-contradição interna do ideal ascético – “a vida contra a vida” – posta a filosofar²⁰⁶: sob elas se esconde a mesma vontade de negação da vida, do mundo e de si próprio, a mesma “vontade de nada”, que, caracterizando qualquer ideal ascético, estão também no centro da doença que Nietzsche atribui a toda a sociedade ocidental. É, portanto, esta ancestral homenagem ao ideal ascético e a debilitação fisiológica generalizada que normalmente lhe está associada, que leva Nietzsche a considerar que

²⁰³ *Idem.*

²⁰⁴ *Idem.*

²⁰⁵ Cf. GM, III, 12.

²⁰⁶ *Idem.*

“talvez os pensadores doentes predominem na história da filosofia”²⁰⁷ e que tenha sido precisamente a doença aquilo que, até hoje, incitou os filósofos a filosofar.²⁰⁸

Tendo sido a arte e a filosofia claramente diagnosticadas como fiéis seguidoras do ideal ascético, Nietzsche vira-se, por último, já no final do ensaio, para a questão da ciência e da sua alegada independência deste ideal.²⁰⁹ Dada a sua suposta independência e autonomia, a sua crença em si própria, o seu trabalho sobre os factos, sobre o visível e sobre o palpável, a sua fixação na realidade material e no mundo da experiência e, portanto, a sua afirmação da imanência e dispensa de qualquer conceito de Deus ou de transcendência, a ciência moderna deveria, efectivamente, ser a representante máxima, não só da luta contra este ideal, mas mesmo do triunfo sobre ele através de um outro ideal.²¹⁰ Nietzsche mostra-se, porém, extremamente céptico relativamente a esta auto-compreensão da ciência e afirma que, pelo contrário, a ciência moderna mostra não possuir de todo qualquer fé em si mesma, qualquer capacidade para criar valores, e muito menos um ideal que lhe seja próprio.²¹¹

Na generalidade dos casos, com efeito, a ciência e a sua mestria, seriedade, competência, destreza e aplicação cega ao trabalho não serão, na verdade, segundo Nietzsche, senão um refúgio ou esconderijo, precisamente, para a ausência de um ideal, para um cansaço e insatisfação profundos, para um sofrimento latente que não se confessa a si mesmo, funcionando assim, essencialmente, como um “instrumento de auto-entorpecimento”²¹². Em casos muito particulares e raros, porém, onde Nietzsche inclui não só cientistas em sentido estrito, mas todos os “idealistas do conhecimento”, espíritos “duros, rigorosos, abstinentes, heróicos”, que se crêem livres e ímpios, ateus, anticristãos, imoralistas e cépticos, “último refúgio e encarnação da

²⁰⁷ Cf. FW, Vorrede, 2.

²⁰⁸ Cf. FW, Vorrede, 2: “(...) wenn die Nothstände Philosophie treiben, wie bei allen kranken Denkern — und vielleicht überwiegen die kranken Denker in der Geschichte der Philosophie —: was wird aus dem Gedanken selbst werden, der unter den *Druck* der Krankheit gebracht wird? (...) Jede Philosophie, welche den Frieden höher stellt als den Krieg, jede Ethik mit einer negativen Fassung des Begriffs Glück, jede Metaphysik und Physik, welche ein Finale kennt, einen Endzustand irgend welcher Art, jedes vorwiegend aesthetische oder religiöse Verlangen nach einem Abseits, Jenseits, Ausserhalb, Oberhalb erlaubt zu fragen, ob nicht die Krankheit das gewesen ist, was den Philosophen inspirirt hat.”

²⁰⁹ Cf. GM, III, 23-25.

²¹⁰ Cf. GM, III, 23.

²¹¹ Cf. GM, III, 23. Cf. também GM, III, 25.

²¹² Cf. GM, III, 23.

consciência intelectual” e cuja única crença é, precisamente, a da oposição ao ideal ascético²¹³, Nietzsche encontra, paradoxalmente, não só a ausência de uma verdadeira oposição ao ideal ascético, mas, na verdade, “a forma mais recente e mais nobre desse mesmo ideal”²¹⁴. Assumindo neste grupo a sua forma mais subtil, espiritualizada e dissimulada, o ideal ascético é aqui também, necessariamente, mais difícil de desvelar. Coerentemente, é também sob a forma de enigma que Nietzsche apresenta a sua suposição:

— na verdade, consideram-se tão libertos quanto possível do ideal ascético, estes “espíritos livres, *muito* livres”: e, no entanto, revelo-lhes aquilo que eles próprios não conseguem ver – pois estão demasiado próximos de si mesmos – este ideal é, justamente, também o *seu* ideal, eles próprios o representam hoje como talvez mais ninguém, eles são o seu produto mais espiritualizado, o seu bando de guerreiros e exploradores mais avançado, a sua forma de sedução mais estranha, delicada e incompreensível: se em alguma matéria eu for um decifrador de enigmas, então quero sê-lo com *esta* frase!... Estão ainda muito longe de serem espíritos *livres: pois ainda acreditam na verdade...*²¹⁵

A *verdade*, pois, como o último e derradeiro artigo de fé que, mesmo após a libertação de todas as outras crenças, erros, ilusões e prisões, afinal, continua a prender estes “idealistas do conhecimento” ao ideal ascético e, na verdade, os transforma nos seus mais sublimes e subtis representantes. Mas em que medida pode, de facto, uma mera crença na verdade – mesmo que seja uma “fé incondicionada e firme como a de mais ninguém”²¹⁶ – manifestar um profundo – e, na verdade, o mais profundo – sinal de adesão ao ideal ascético? À partida, uma crença ou fé na verdade não precisaria necessariamente de implicar nenhuma das características típicas do ideal ascético: nem um modo de vida ascético, por um lado, nem, por outro lado, as suas consequências niilistas mais profundas de negação do mundo, da vida ou de si próprio. Muito pelo contrário, esta prisão à verdade e a consequente eliminação de

²¹³ Cf. GM, III, 24. Note-se como a descrição de Nietzsche deixa adivinhar a sua própria auto-inclusão neste grupo de “idealistas do conhecimento”, a cujos riscos de submissão ao ideal ascético se reconhece também sujeito: “Ich kenne dies Alles vielleicht zu sehr aus der Nähe (...)” (*Idem*). Cf. LEITER (2002: 265-266, 279ss); CONWAY (2008: 138-139); HATAB (2008: 154).

²¹⁴ Cf. GM, III, 23. Cf. também GM, III, 25: “Ihr Verhältniss zum asketischen Ideal ist an sich durchaus noch nicht antagonistisch; sie stellt in der Hauptsache sogar eher noch die vorwärtstreibende Kraft in dessen innerer Ausgestaltung dar.”

²¹⁵ GM, III, 24.

²¹⁶ Cf. GM, III, 24.

erros e ilusões milenares, como as ideias de Deus, de imortalidade, de um mundo transcendente, de um reino do ser que se opusesse ao mundo da experiência, etc. deveria mesmo permitir a denúncia e refutação de todas as formas do ideal ascético e, se não constituir por si mesmo um outro ideal, pelo menos abrir o caminho para a criação de novos ideais.

A realidade é, porém, segundo Nietzsche, bastante mais complexa. É que ao contrário de todas as aparências, esta crença absoluta da ciência na verdade é já, ela própria, um fruto da adesão ao ideal ascético. Por outras palavras, a crença na verdade, “num valor *metafísico*, num valor *em si da verdade*”²¹⁷, isto é, no “carácter *inestimável e incriticável da verdade*”²¹⁸, um valor que está acima de qualquer outro e ao qual se deverão submeter todos os outros, *pressupõe* já o ideal ascético – é uma crença que anda de par em par, que nasce e se desvanece com este ideal – e, portanto, o que nela se expressa não é senão a “fé no próprio ideal ascético”²¹⁹, por mais inconsciente e involuntária que esta possa ser e, efectivamente, seja.²²⁰

Retomando um tema já anteriormente tratado na presente dissertação²²¹, importa relembrar que a vontade de verdade ou a concepção de verdade que Nietzsche critica e tão directamente associa ao ideal ascético não é a verdade *per se*, mas uma determinada concepção de verdade, que, embora não sendo a única possível, dominou e guiou a procura de conhecimento desde os tempos de Platão. Trata-se, pois, da verdade num sentido absoluto, metafísico, não perspectivístico, uma verdade que se pretende definitiva e abarcadora de toda a realidade, exprimindo assim a mesma vontade de dominação “não apenas de um aspecto da vida, mas da

²¹⁷ *Idem*.

²¹⁸ Cf. GM, III, 25.

²¹⁹ Cf. GM, III, 24.

²²⁰ É neste sentido que Nietzsche defende não existir ciência “pura”, sem pressupostos: por trás do empreendimento científico tem sempre já de haver uma determinada fé, crença ou ideal, a partir dos quais esta possa definir o seu direccionamento e receber o seu sentido – neste caso, é o ideal ascético que justifica a sua preferência *moral* pela verdade (em vez do erro, ou da ilusão) e a sua procura obstinada por ela. Cf. GM, III, 24. Cf. também FW, 344. Num outro aforismo da *Gaia Ciência*, Nietzsche refere-se à verdade ou veracidade (*Wahrhaftigkeit*) como aquele resíduo da moral cristã que, incorporado pela consciência científica, sobreviveu mesmo à morte de Deus. Cf. FW, 357: “Man sieht, was eigentlich über den christlichen Gott gesiegt hat: die christliche Moralität selbst, der immer strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit, die Beichtväter-Feinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimiert zum wissenschaftlichen Gewissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis.”

²²¹ Cf. em especial capítulos 1.1 e 1.3.1 da presente dissertação.

própria vida”²²², que, num outro contexto, Nietzsche também atribui ao ideal ascético.²²³ É, portanto, porque a ciência moderna continua a não reconhecer o seu carácter necessariamente perspectivístico e se apresenta como *a verdade*, isto é, como a verdadeira e mais autêntica explicação do mundo, “como ele realmente é”, valendo por si só e dispensando todas as outras possíveis perspectivas e interpretações – é, como bem notou David Owen, porque a ciência se tornou cientismo²²⁴ –, que esta se conta, de facto, entre as mais significativas manifestações do ideal ascético. Note-se, com efeito, que ao fazê-lo, isto é, ao negar o carácter de perspectiva da sua própria interpretação do mundo, recusando a validade de toda e qualquer outra versão dos factos, a ciência não deixa o mundo e a vida intactos. Conforme Nietzsche denunciara já na sua *Gaia Ciência*,

Não há qualquer dúvida: o homem verdadeiro, naquele sentido último e ousado, como o pressupõe a crença na ciência, *afirma dessa forma um outro mundo*, diferente do mundo da vida, da natureza e da história; e ao afirmar este “outro mundo” – como? não tem ele de, precisamente por isso, negar a sua contraparte, este mundo, o *nosso* mundo?... Já se terá, porém, percebido onde quero chegar, nomeadamente, que é ainda sob uma *crença metafísica* que assenta a nossa crença na ciência – que também nós, homens do conhecimento de hoje, homens sem-deus e anti-metafísicos, ainda vamos buscar o *nosso* fogo à mesma chama que um milénio de alta fé ateou, essa fé cristã que era também a fé de Platão, segundo a qual deus é a verdade e a verdade é divina...²²⁵

Ao sublinhar, tão enfática e apaixonadamente, a forma como esta “crença metafísica” no carácter “divino” da verdade, se encontra presente mesmo entre aqueles “amigos do conhecimento” que mais descrentes e anti-metafísicos se crêem, Nietzsche está, evidentemente, por um lado a incluir-se a ele próprio neste grupo e a apontar a necessidade de auto-superar em si mesmo esta crença milenar, mas ao fazê-lo está, simultaneamente, a denunciar o factor mais perverso do poder e domínio do ideal ascético: a forma como este actua e se infiltra silenciosa, sorrateira e dissimuladamente, contra todas as aparências, podendo inclusivamente assumir a forma do seu contrário.

²²² Cf. GM, III, 11.

²²³ *Idem*.

²²⁴ Cf. OWEN (2007: 127).

²²⁵ FW, 344. Cf. também GM, III, 24.

Para que esta última resistência possa realmente ser superada parece, pois, antes de mais, ser necessário um tipo de auto-consciência ou auto-conhecimento que, aparentemente, tem falhado mesmo aos mais honestos “homens do conhecimento”²²⁶, nomeadamente, a compreensão de que a verdadeira oposição e antagonismo ao ideal ascético não deverá ser dirigida para o exterior, mas sim para o seu próprio interior, para esse resíduo “mais inconsciente, mais involuntário, mais secreto, mais subterrâneo”²²⁷ de si mesmos, onde o ideal ascético definitivamente se infiltrou, enraizou e dissimulou: a sua (sobre)valorização da verdade e a sua incondicional vontade de verdade.²²⁸

Com efeito, o facto de serem cépticos, ateus, anti-metafísicos, anticristãos, imoralistas, etc. não constitui, por si só, como vimos, uma verdadeira oposição ao ideal ascético em si mesmo, mas apenas ao que nele há de exotérico, os seus “aspectos exteriores”, a sua “roupagem”, o seu “jogo de máscaras”²²⁹. Num certo sentido, todas estas sucessivas negações foram, sem dúvida, triunfos, mas no que diz respeito ao ideal ascético o seu efeito foi o reverso: liberto do seu aspecto “mais grosseiro”, o ideal ascético tornou-se, na verdade, nas mãos da ciência, mais forte porque mais subtil, mais inefável, mais espiritual, mais dissimulado e, assim, também mais sedutor.²³⁰ Enquanto o próprio valor da verdade não for posto em questão e continuar a ser ela a dominar a força desta oposição, o ideal ascético permanecerá, pois, incólume e, aliás, de vida sempre renovada a cada resistência que se lhe procure contrapor.²³¹ E o facto de o valor da verdade nunca ter sido contestado, criticado ou sequer visto como um problema é, por sua vez, prova definitiva de que, efectivamente, o ideal ascético desde sempre dominou na filosofia, na ciência e em todas as áreas do conhecimento humano.²³²

²²⁶ Relembre-se o início do Prefácio à *Genealogia*, onde Nietzsche sublinha, precisamente, a falta de auto-conhecimento dos “homens do conhecimento”: “Wir sind uns unbekannt, wir Erkennenden, wir selbst uns selbst: das hat seinen guten Grund. Wir haben nie nach uns gesucht, — wie sollte es geschehn, dass wir eines Tags uns *fänden*?” (GM, Vorrede, 1).

²²⁷ Cf. GM, III, 25.

²²⁸ Cf. CONWAY (2008: 136-140).

²²⁹ Cf. GM, III, 25.

²³⁰ *Idem.*

²³¹ *Idem.*

²³² Cf. GM, III, 24.

O verdadeiro combate contra a forma mais subtil e perniciosa do ideal ascético – esse último “*resto*”, que, na verdade, é também o seu “*núcleo (Kern)*”²³³ – tem, pois, de tomar a forma de uma batalha interior, de uma luta contra a forma como o ideal ascético, de facto, se enraizou e se incorporou em todos *nós*, “homens do conhecimento”²³⁴. Dando-se a si próprio como exemplo, Nietzsche define como sua/*nossa* tarefa, a de colocar pela primeira vez o valor da verdade em questão e interrogar-se pelo significado de toda a vontade de verdade.²³⁵ Na expressão de D. Conway, há que, finalmente, “dizer a verdade sobre a verdade”²³⁶, o que só será possível através de uma crítica – e, na verdade, de uma auto-crítica – da vontade de verdade.

Curiosa e paradoxalmente deverá ser, precisamente, a sua vontade de verdade a maior aliada na execução desta tarefa, na medida em que, para que se possa realmente dizer “a verdade sobre a verdade”, é preciso que se leve a vontade de verdade ao seu extremo, isto é, ao ponto em que esta não pode senão virar-se contra si própria e denunciar-se a si mesma. Tendo-se chegado ao limite em que a vontade de verdade atingiu o seu extremo mais nobre e subtil, em que através dela todas as crenças foram negadas excepto a crença em si mesma, a vontade de verdade deverá agora, necessariamente, dar o seu passo mais derradeiro e definitivo e negar-se a si mesma, pelo que deverá ser ela mesma o instrumento da sua própria destruição. Este movimento de “auto-supressão (*Selbstaufhebung*)” é, por sua vez, segundo Nietzsche, uma lei fundamental que pertence à essência da própria vida:

Todas as coisas grandes perecem pelas suas próprias mãos, através de um acto de auto-supressão: assim o quer a lei da vida, a lei da *necessária* “auto-superação” na essência da vida (...). Assim pereceu o cristianismo *enquanto dogma*, pela sua própria moral; assim tem também agora de perecer ainda o cristianismo *enquanto moral* – encontramos-nos no limiar *deste* acontecimento.

²³³ Cf. GM, III, 27.

²³⁴ Note-se a forma como o texto de Nietzsche está construído sob a forma de uma interpelação directa aos seus leitores, indicando que é a *eles* (a *nós*) que se está a referir; são *eles* (ou somos *nós*) – no caso de poderem (podermos) encarnar os seus “amigos desconhecidos” (GM, III, 27), os “novos filósofos” que Nietzsche procura – os tais últimos idealistas do conhecimento, cuja tarefa deverá ser este combate interior contra a sua mais íntima e inconsciente vontade de verdade. Cf. CONWAY (2008: 136-140).

²³⁵ Cf. GM, III, 24, 27.

²³⁶ Cf. CONWAY (2008: 143): “Their task, in short, is to tell the truth about truth, which is precisely what champions of science have failed thus far to do.”

Depois de a veracidade cristã ter retirado uma conclusão atrás da outra, retira por fim a sua *conclusão* mais poderosa, a sua conclusão *contra* si própria; isto acontece, porém, quando coloca a questão “o que significa toda a vontade de verdade?”...²³⁷

Note-se a dimensão e a subtileza do que aqui está implicado: foi porque um dia houve algo como uma moral cristã e um ideal ascético a dominar as consciências dos homens que se pôde desenvolver nos indivíduos algo como uma prisão à verdade e ao seu valor incondicional; posta ao serviço da ciência ou, mais concretamente, dos “idealistas do conhecimento” de toda a espécie, esta vontade de verdade foi subtilizada, espiritualizada e levada ao seu extremo, levando a que os próprios pressupostos da moral cristã (Deus, moral absoluta, imortalidade, etc.) fossem denunciados e refutados como mentiras, erros ou ilusões; chegada ao seu ponto mais nobre e sublime, a vontade de verdade terá agora, porém, que tirar a sua última conclusão, virar-se contra si mesma e negar-se a si própria; enquanto núcleo central do ideal ascético, a auto-anulação da vontade de verdade implicará simultaneamente a destruição do ideal ascético e, com ele, de toda a moral cristã. Por outras palavras, o ideal ascético e a moral cristã deverão receber a morte das suas próprias mãos, ou, mais concretamente, aceitar que sejam os seus próprios filhos quem lhes dará cicuta a beber.

Nietzsche e os seus “amigos *desconhecidos*”²³⁸ encontram-se, por isso, também eles numa situação altamente ambivalente e de potencial viragem na história do pensamento ocidental. Se é verdade que são eles os maiores representantes, os rebentos mais maduros, nobres e subtis do ideal ascético e de toda a moral-cristã, também é verdade que só eles têm uma relação suficientemente forte e rígida com a verdade para que a possam levar ao seu extremo, colocá-la em questão e superá-la em si mesmos, isto é, conduzi-la ao seu auto-cancelamento. Uma vez que a vontade de verdade foi, por sua vez, identificada como o núcleo fundamental de toda a moral cristã – aquele núcleo restante que subsistiu mesmo depois de “alvejadas” todas as

²³⁷ GM, III, 27. Cf. também M, Vorrede, 4; EH, Schicksal, 3: “— Versteht man mich?... Die Selbstüberwindung der Moral aus Wahrhaftigkeit, die Selbstüberwindung des Moralisten in seinen Gegensatz — in *mich* — das bedeutet in meinem Munde der Name Zarathustra.”

²³⁸ GM, III, 27.

crenças que lhe eram externas, ou a moral nua, despida de todas as suas roupagens e adereços –, Nietzsche estava profundamente convencido que ao ser destruída a vontade de verdade, seria também a moral a cair definitivamente, ou não assentasse a moral, precisamente, na ideia de uma verdade normativa transcendente.

Apesar das constantemente repetidas esperanças de Nietzsche quanto à brevidade deste “espectáculo tremendo”²³⁹ – “estamos hoje no limiar *deste* acontecimento”, “esse é o grande espectáculo em cem actos que está reservado para os próximos dois séculos da Europa”²⁴⁰ –, mais de um século depois o domínio do ideal ascético não parece ter sido abalado nas proporções que Nietzsche previra e a sua pergunta pela “vontade contrária, na qual se exprima um *ideal contrário*”²⁴¹ parece continuar sem resposta. Com efeito, apesar de Nietzsche sublinhar insistentemente o carácter contingente, histórico, não necessário do ideal ascético, é também o primeiro a reconhecer a extraordinária dificuldade envolvida na superação de um tal ideal. Tal como emblematicamente descreve no final do segundo ensaio da *Genealogia*,

Nós, homens modernos, somos os herdeiros de milhares de anos de vivisseção de consciência (*Gewissens-Vivisektion*) e de auto-tortura animal (*Selbst-Thierquälerei*) (...). Por demasiado tempo o homem viu as suas inclinações naturais com “maus olhos”, de tal forma que estas se acabaram por entrelaçar nele com a “má consciência”. Uma tentativa em sentido inverso seria, *em si*, possível – mas quem é forte o suficiente para tal? –, nomeadamente, a de entrelaçar com a má consciência as inclinações *não naturais*, todas aquelas aspirações ao além, contrárias aos sentidos, contrárias aos instintos, contrárias à natureza, contrárias à animalidade, em suma, todos os ideais até hoje, todos eles ideais inimigos da vida e caluniadores do mundo. A quem nos podemos dirigir hoje com *tais* esperanças e exigências?... Ter-se-ia contra si, precisamente, os homens *bons*; e para além deles, como é óbvio, os acomodados, os apaziguados, os vaidosos, os fanáticos, os cansados...²⁴²

Como o texto deixa claro, são precisamente os homens “bons”, ou seja, o rebanho de acomodados, resignados, frívolos, exaltados, fatigados, e doentes que se apresentam como a maior resistência a uma superação do ideal ascético. É neles, isto

²³⁹ *Idem.*

²⁴⁰ *Idem.*

²⁴¹ Cf. GM, III, 23: “Das asketische Ideal drückt einen Willen aus: wo ist der gegnerische Wille, in dem sich ein *gegnerisches Ideal* ausdrückte? (...) Wo ist das *Gegenstück* zu diesem geschlossenen System von Wille, Ziel und Interpretation? Warum *fehlt* das Gegenstück?... Wo ist das *andere* “Eine Ziel”?... “. Cf. também GM, III, 25.

²⁴² GM, II, 24.

é, na maioria, nas massas, no comum dos mortais, que reside o verdadeiro poder do ideal ascético e a grande razão da sua prevalência e prosperidade. Assim, até ao momento a resposta de Nietzsche às suas perguntas “Que significa, justamente, o *poder* desse ideal, a *monstruosidade* do seu poder? Por que motivo lhe foi concedido tanto espaço? Por que não lhe foi, antes, oferecida resistência?”²⁴³ ainda não recebeu, da nossa parte, um devido tratamento. Para que se compreenda o verdadeiro significado do ideal ascético, o seu monstruoso poder, domínio, prevalência e prosperidade é preciso, com efeito, que se analise ainda a genealogia da relação entre os seus dois maiores protagonistas: o homem comum e o sacerdote ascético. Pela sua importância no diagnóstico nietzschiano da doença da cultura ocidental e, consequentemente, para o argumento central da presente tese, analisaremos esta relação com particular detalhe num capítulo separado, onde procuraremos destacar os elementos psicológicos fundamentais do desenvolvimento desta doença.

2.2. A Psicologia da Doença

Chegada ao fim a análise da genealogia da doença que Nietzsche diagnostica como afectando os fundamentos mais profundos do homem moderno e de toda a cultura ocidental, importa agora compreender, na expressão de Nietzsche, “*o que de facto se passou com tudo isto e por baixo de tudo isto*”²⁴⁴, isto é, que mecanismos e motores, ao nível do desenvolvimento psicológico humano, permitiram, de facto, o desenvolvimento e o agravamento desta doença até ao seu cume actual. No capítulo precedente procurámos, com efeito, deixar de lado, tanto quanto possível, toda a artilharia psicológica, que, subterraneamente e em pano de fundo, quer enquanto solo virgem e fértil, quer enquanto instrumento de múltiplos aproveitamentos históricos, propiciou, motivou e determinou todo o processo genealógico descrito anteriormente.

²⁴³ Cf. GM, III, 23. Cf. também EH, GM.

²⁴⁴ Cf. GM, II, 22.

Assim sendo, a pergunta nietzschiana pelo significado do ideal ascético continua ainda sem uma verdadeira resposta. Mais concretamente, por compreender está ainda de que forma, de facto, foi possível o triunfo e prevalência do ideal ascético ou do cristianismo e da moral de influência judaico-cristã, uma vez demonstrado o seu carácter absolutamente nefasto, decadente, prejudicial e doentio. Ainda que a questão tenha já sido abordada relativamente a determinados nichos culturais, como sejam a arte, a filosofia e a ciência, ela permanecerá ainda incógnita até que se analise o seu significado, precisamente, para o povo, as massas, o homem comum, o rebanho: é neles que se encontra o verdadeiro significado do ideal ascético, é deles que deriva a “monstruosidade” do seu poder²⁴⁵, e são também eles que tornam quase impossível a tarefa da sua superação. Para que se compreenda, pois, tanto a dificuldade como a eventual possibilidade de uma terapia em Nietzsche, há que desvelar primeiro a psicologia profunda sobre a qual, por causa da qual ou apesar da qual a doença pôde grassar, desenvolver-se e prosperar até hoje.

2.2.1. O Problema do Sofrimento

Se há um elemento constante e persistente em toda a genealogia nietzschiana é, sem dúvida, o sofrimento humano. O homem é, por excelência, o animal que sofre. Naturalmente, não porque seja o único animal a sofrer, mas porque sofre de uma maneira rara e peculiar, que o torna único no reino animal. O homem sofre, com efeito, não apenas devido a ataques externos, sejam eles uma dor física, uma doença, condições de vida adversas, danos causados por outrem, a perda de um ente próximo ou qualquer outro assalto do destino, mas sofre ainda interiormente, consigo próprio, sofre de si e por si, sofre pelo facto mesmo do seu próprio sofrimento.²⁴⁶

Este é um tipo de sofrimento que, como vimos, deriva de todo o processo de interiorização e moralização que o homem sofreu ao longo da história e que, se por um lado criou nele um interior com largura, altura e profundidade (“aquilo a que mais

²⁴⁵ Cf. GM, III, 23.

²⁴⁶ Cf. GM, II, 16.

tarde se viria a chamar «alma»²⁴⁷), por outro lado o constituiu como uma contradição interna inelutável: a conciliação só aparentemente pacífica entre o animal e o anjo, entre o predador e o santo, entre a águia e o cordeiro, cujo resultado não é senão, na expressão de Nietzsche, “uma alma animal virada contra si mesma, tomando partido contra si própria”²⁴⁸, isto é, uma alma que vive na tensão entre dois princípios de conduta contraditórios e em oposição: a alma de um animal que, justamente, sendo animal, predador, águia, aspira a ser anjo, santo, cordeiro.

O sofrimento humano tem, porém, ainda uma outra particularidade que importa agora explorar em maior detalhe. É que apesar de ser o mais sofredor, o mais profunda e duradouramente sofredor de todos os animais, quer externa, quer internamente, aquilo que mais causa sofrimento ao homem não é, segundo Nietzsche, o sofrimento em si, por si só, mas a vacuidade, a inanidade, o absurdo do seu sofrimento. A terceira forma de sofrimento humano, que, por sua vez, é também a mais profunda, é, pois, o da sua relação com o sofrimento, o sofrimento pelo sofrimento ou, mais concretamente, o sofrimento pela ausência de um sentido para o seu sofrer. Conforme Nietzsche explicita com particular clareza no final da *Genealogia da Moral*,

Também sofria por outros motivos; no fundamental, era um animal *doentio*: mas o seu problema *não* era o sofrimento em si mesmo, mas sim o facto de lhe faltar uma resposta para a pergunta gritante “*para quê* sofrer?” O homem, o animal mais corajoso e mais habituado a sofrer *não* nega o sofrimento em si: ele *quere-o*, procura-o mesmo, desde que lhe seja mostrado um *sentido* para ele, um *para quê* (*Wozu*) do sofrimento. A ausência de sentido (*Sinnlosigkeit*) para o sofrimento, *não* o sofrimento, foi a maldição que até hoje pesou sobre a humanidade (...).²⁴⁹

Vemos, pois, que aquilo que distingue radicalmente o sofrimento humano do de qualquer outro animal é o facto de o homem, ao contrário dos outros animais, se perguntar pelo *sentido*, isto é, por uma razão, propósito ou finalidade do seu sofrimento e, para além disso, aparentemente, precisar desta resposta para justificar,

²⁴⁷ *Idem.*

²⁴⁸ *Idem.*

²⁴⁹ GM, III, 28. Cf. também GM, II, 7: “Was eigentlich gegen das Leiden empört, ist nicht das Leiden an sich, sondern das Sinnlose des Leidens (...).”

legitimar e afirmar a sua própria existência: sem ele, diz-nos Nietzsche no mesmo aforismo, o homem sente-se como “uma folha no vento, um brinquedo do absurdo, do ‘sem-sentido’”²⁵⁰. O que está em causa no sofrimento humano – ou o que é peculiar do sofrimento humano – não é, pois, tanto a quantidade de sofrimento de primeira ordem, mas sim este sofrimento de segunda ordem, causado pela ausência de um sentido, de uma finalidade ou de um propósito que justifique o seu sofrimento e, portanto, a sua própria vida ou existência individual. Intensificando profundamente o sofrimento humano e transfigurando radicalmente o tipo de sofrimento meramente animal, a ausência de resposta à pergunta pelo sentido tem ainda, assim, a particularidade de condenar o mundo, a vida, a existência no seu todo.

A referência a Schopenhauer torna-se, neste momento, inevitável. É, com efeito, mais do que conhecida a poderosíssima influência que Schopenhauer exerceu sobre Nietzsche ao longo de toda a sua actividade filosófica, quer enquanto fiel discípulo, nas suas primeiras obras, quer enquanto feroz oponente, a partir de *Humano Demasiado Humano*, quer mesmo enquanto seu “antípoda”, nos últimos escritos. Esta influência detecta-se desde logo, de um ponto de vista formal e independentemente das coincidências ou dissonâncias e contrastes entre os dois pensamentos, pela persistência de determinadas temáticas no pensamento de Nietzsche, que, preocupando-o e acompanhando-o até ao final da sua vida produtiva, receberam o seu impulso, precisamente, da filosofia de Schopenhauer. A questão do sofrimento e da sua relação com o sentido ou o valor da existência é, provavelmente, o caso mais flagrante neste contexto. Foi, com efeito, Schopenhauer, quem celebrizou e sistematizou da forma mais clara e profunda a condenação da existência a partir do facto do sofrimento humano, ou, por outras palavras, fez derivar da ubiquidade do sofrimento e da ausência de um propósito para ele aquilo a que chama a “nulidade” ou “inanidade” (*Nichtigkeit*) da existência humana.²⁵¹ O argumento de Schopenhauer é famoso, pelo que o recordaremos aqui apenas nos seus traços fundamentais.

²⁵⁰ Cf. GM, III, 28.

²⁵¹ Cf. em especial o capítulo XLVI do segundo volume de *O Mundo como Vontade e Representação*, intitulado, precisamente, “Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens”. Cf. também WWV I, §68; WWV II, XLVIII, 722; WWV II, XLIX, 728.

Em primeiro lugar, o mundo de Schopenhauer é, como o de Nietzsche, um mundo sem Deus nem transcendência, pelo que qualquer explicação ou justificação da vida humana terá que partir da consideração do homem enquanto ser natural e, portanto, material, biológico, orgânico. Considerado nestes termos e de um ponto de vista ético, o homem é, para Schopenhauer, vontade – e uma vontade que, considerada por si só, é uma força tirânica inacessível e invulnerável à razão, “apenas um impulso cego e inexorável, destituído de conhecimento”²⁵², sendo apenas com a emergência do mundo como representação que a vontade pode alcançar consciência e conhecimento sobre si mesma, nomeadamente, sobre o facto e o objecto do seu querer.²⁵³ E aquilo que a vontade quer não é outra coisa senão este mundo, esta vida, e a permanência em vida, razão pela qual para Schopenhauer a vontade é, essencialmente, vontade de vida (*Wille zum Leben*).²⁵⁴

A única essência da vontade é querer, desejar, ansiar (*Streben*) e, enquanto tal, não tem qualquer finalidade ou propósito últimos: a vontade é, por natureza, insaciável.²⁵⁵ Assim sendo, não há nunca um qualquer objecto ou uma determinada quantidade de objectos que possam, definitivamente, satisfazer e pôr fim à vontade: ela é infinita e inesgotável, renova-se sempre e sucessivamente após cada satisfação provisória, “não há nunca um fim último, uma satisfação definitiva, um momento de descanso”²⁵⁶ – Schopenhauer compara-a a “uma sede inesgotável (*einem unlöschenbaren Durst*)”²⁵⁷. Esta ânsia ou desejo é, por sua vez, expressão de uma falta ou lacuna (*Mangel*), e esta lacuna, enquanto não for satisfeita, isto é, repleta pelo objecto

²⁵² Cf. WWV I, §54, 323.

²⁵³ Cf. WWV I, §54.

²⁵⁴ *Idem*.

²⁵⁵ Cf. WWV I, §56, 364. Cf. também WWV I, §57, 367. Este movimento de desejo ou ânsia (*Streben*) a que chamamos “vontade” (*Wille*) constitui, para Schopenhauer, a essência – o “em-si” – de todas as coisas (“a essência mais íntima desta vida”); a sua expressão nos seres humanos é, pois, apenas a expressão mais clara e consciente de um processo que abrange toda a natureza (cf. WWV I, §56).

²⁵⁶ Cf. WWV I, §56, 364.

²⁵⁷ Cf. WWV I, §57, 367. Cf. também WWV I, §65, 428: “Der Wille kann so wenig durch irgend eine Befriedigung aufhören stets wieder von Neuem zu wollen, als die Zeit enden oder anfangen kann: eine dauernde, sein Streben vollständig und auf immer befriedigende Erfüllung giebt es für ihn nicht. Er ist das Faß der Danaiden: es giebt kein höchstes Gut, kein absolutes Gut für ihn; sondern stets nur ein einstweiliges.”

correspondente, manifesta-se como dor ou sofrimento (*Leiden*).²⁵⁸ Uma vez que nenhuma satisfação (equivalente ao prazer ou bem-estar) é definitiva, e nem mesmo duradoura, mas apenas o ponto de partida para um novo desejo, o que é verdadeiramente constante e persistente na vida humana é o sofrimento: “não há um fim último para o desejo e, como tal, nenhum limite ou fim para o sofrimento”²⁵⁹.

Não seria, porém, melhor não desejar: no caso em que falte (ou já não reste) um objecto à vontade, ela cai num imenso vazio (*Leere*) ou tédio (*Langeweile*), quer dizer, a sua existência e essência tornam-se, para ela, um fardo insuportável.²⁶⁰ Segundo Schopenhauer a vida oscila, pois, como um pêndulo, entre tédio e sofrimento, seus ingredientes básicos últimos e fundamentais.²⁶¹ Nas suas palavras,

Entre o querer e o alcançar se desenrola toda e qualquer vida humana. O desejo é, pela sua própria natureza, dor: o alcance dá rapidamente lugar à saciedade: o objectivo era apenas aparente: a posse faz desaparecer a excitação: o desejo, a necessidade aparecem outra vez sob uma nova forma: caso contrário, segue-se desolamento, vazio, tédio, contra os quais a luta é tão dolorosa como contra a necessidade.²⁶²

Apesar de presente em toda a natureza, o sofrimento é tanto mais perceptível quanto mais complexo for o intelecto e maior for o grau de consciência, razão pela qual o homem é, de todas as espécies, a que mais sofre e a que mais é atormentada pelo seu próprio sofrimento.²⁶³ Em todo o caso, mesmo no reino animal e em todos os seres onde haja vida, o sofrimento é a regra: “o *sofrimento*”, escreve Schopenhauer, “é essencial *em qualquer vida*”²⁶⁴. O caso do homem é, porém, ainda agravado pela

²⁵⁸ Cf. WWV I, §56, 365. Porque a alegria ou felicidade não é outra coisa senão a satisfação de um desejo, isto é, a supressão de uma lacuna ou falha, Schopenhauer sublinha como ela nunca nos é dada de forma positiva ou directa, mas sempre de forma negativa. Por outras palavras, o sofrimento (lacuna) é condição prévia de qualquer prazer, e o prazer não é senão libertação de uma dor, razão pela qual só o sofrimento nos é dado imediatamente e à felicidade não pode corresponder nenhum estado constante ou duradouro. Cf. WWV I, §58, 376-378. Cf. também WWV I, §67, 443-444.

²⁵⁹ Cf. WWV I, §56, 365.

²⁶⁰ Cf. WWV I, §57, 367-369.

²⁶¹ Cf. WWV I, §57, 368.

²⁶² WWV I, §57, 370.

²⁶³ Cf. WWV I, §56, 365-366. Por esta mesma razão e porque o sofrimento aumenta em proporção directa ao grau de consciência, conhecimento e inteligência, o génio é, de acordo com Schopenhauer, o mais sofrendor de todos os homens (cf. WWV I, §56, 366).

²⁶⁴ Cf. WWV I, §56, 366. Cf. também WWV I, §57, 371: “Aber was auch Natur, was auch das Glück gethan haben mag; wer man auch sei, und was man auch besitze; der dem Leben wesentliche Schmerz lässt sich

consciência da sua finitude ou, por outras palavras, pela certeza da sua morte. A existência individual apresenta-se como uma luta infrutífera constante contra a morte, um esforço permanente de adiamento da única coisa que se sabe certa e que com toda a certeza vencerá no final – utilizando a metáfora de Schopenhauer, como “uma bola de sabão” que vamos tentando encher o mais possível e na esperança que dure o máximo de tempo possível, com a certeza, porém, de que em alguma altura, necessariamente, ela terá de rebentar.²⁶⁵ Em sentido estrito, a vida é, pois, toda ela morte, ou um constante morrer, apenas disfarçado pelas actividades que se desenvolvem e que a parecem adiar, apesar de, na verdade, não serem senão expressão dela, da vida que se vai consumindo e esgotando a cada momento, “de cada vez que comemos, de cada vez que dormimos, de cada vez que nos aquecemos, etc.”²⁶⁶: a vida, portanto, como um conjunto de empreendimentos mais ou menos vazios e insignificantes, cujo destino último é, invariavelmente, o nada.

Ao mesmo tempo, a vida é constantemente ameaçada por um sem número de perigos e inimigos, de que urge escapar, nunca se abolindo, porém, a possibilidade de cada um deles poder ser o obstáculo fatal e definitivo que lhe porá o seu fim. Neste sentido, Schopenhauer compara a vida a uma navegação em alto-mar, cujo destino, independentemente da quantidade de penhascos, correntes, remoinhos e tempestades que se consiga dominar, terá de ser, inevitavelmente, o naufrágio.²⁶⁷ Segundo Schopenhauer, a vida da maioria dos indivíduos não é, pois, senão “uma luta constante pela própria existência, com a certeza de que a acabarão por perder no final”²⁶⁸. E porque qualquer existência está pejada de obstáculos e acidentes, de maior ou menor gravidade, em maior ou menor quantidade, qualquer história de vida individual é sempre e necessariamente uma história de sofrimento que desemboca no

nicht abwälzen (...).” Schopenhauer repete a constatação da vida como sofrimento inúmeras vezes, em especial ao longo de todo o §57.

²⁶⁵ Cf. WWV I, §57, 367.

²⁶⁶ *Idem*.

²⁶⁷ Cf. WWV I, §57, 369.

²⁶⁸ Cf. WWV I, §57, 368.

nada, tese que, derivando da própria estrutura ontológica daquilo que somos (isto é, vontade), Schopenhauer procura provar *a priori*, objectiva e universalmente.²⁶⁹

Schopenhauer considera, por isso, que, apesar de a vontade de vida ser a essência primordial de qualquer existência, nenhum homem poderia de forma razoável e honesta desejar, no final da sua vida, que tudo se voltasse a repetir: a completa não-existência, o completo não-ser (*gänzlich Nichtsein*) seria, em todo o caso, preferível.²⁷⁰ De uma forma que nos faz imediatamente lembrar a sabedoria de Sileno, Schopenhauer conclui que, sendo o não-ser preferível ao ser, a tão lamentada brevidade da vida pode muito bem ser, na verdade, o que de melhor há nela.²⁷¹ Do facto objectivo e universal da vida como sofrimento, sem qualquer propósito ou finalidade última, Schopenhauer deriva, pois, a nulidade, a vacuidade, o absurdo, o ridículo e a absoluta ausência de sentido de toda a existência, de tal forma que mesmo a não existência, o nada, o vazio, lhe seria preferível. Aos olhos de Schopenhauer a vida é, na verdade, uma tragédia totalmente absurda e sem qualquer sentido, sendo que, no entanto, o carácter ridículo de qualquer existência individual faz de cada indivíduo um autêntico bobo, um palhaço, um actor de comédia. Nas suas palavras,

É realmente inacreditável quão vazia e sem sentido (vista de fora) e quão indistinta e insensível (sentida por dentro) flui a vida da grande maioria dos homens. É um anseio e um tormento opacos, um cambaleio onírico ao longo das quatro idades da vida até à morte, acompanhado por uma série de pensamentos triviais. (...) Observada como um todo e em geral, realçando apenas os seus traços mais significativos, a vida de cada indivíduo é sempre, na verdade, uma tragédia (*Trauerspiel*); mas examinada ao pormenor, tem o carácter de uma comédia (*Lustspiel*). (...) Assim, como se o destino ainda quisesse acrescentar gozo à miséria da nossa existência, a nossa vida tem de incluir todos os sofrimentos de uma tragédia, sem que possamos sequer afirmar a dignidade de personagens trágicas, mas, pelo contrário, tenhamos

²⁶⁹ Cf. WWV I, §59, 381-382. Cf. também WWV I, §63, 415: “Will man wissen, was die Menschen, moralisch betrachtet, im Ganzen und Allgemeinen werth sind; so betrachte man ihr Schicksal, im Ganzen und Allgemeinen. Dieses ist Mangel, Elend, Jammer, Quaal und Tod.”

²⁷⁰ Cf. WWV I, §59, 382. Schopenhauer formula aqui claramente a questão do eterno retorno, um ponto de partida possível para o posterior desenvolvimento de Nietzsche do seu “pensamento mais abissal” (Z, Der Genesende, 1).

²⁷¹ Cf. WWV I, §59, 383. Compare-se a profecia de Sileno em GT, 3: “«Elendes Eintagsgeschlecht, des Zufalls Kinder und der Mühsal, was zwingst du mich dir zu sagen, was nicht zu hören für dich das Erspriesslichste ist? Das Allerbeste ist für dich gänzlich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu sein, nichts zu sein. Das Zweitbeste aber ist für dich — bald zu sterben»”. Schopenhauer cita, aliás, precisamente os versos de Teógnis e de Sófocles sobre ser preferível nunca ter nascido como sendo paradigmáticos do pessimismo grego (cf. WWV II, XLVI, 671-672).

inevitavelmente de ser, no grosso dos detalhes da vida, tolas personagens de comédia.²⁷²

Segundo Schopenhauer existem apenas duas formas através das quais o indivíduo se pode libertar da tirania da vontade e, assim, também do sofrimento existencial a ela necessariamente associado, o que, não diminuindo de forma alguma o absurdo e a falta de sentido da existência, a tornam, pelo menos, mais suportável: são elas a contemplação estética e a renúncia ética.²⁷³ Ambas correspondem a possíveis modos de cognição independentes do serviço da vontade e, como tal, são extremamente raras e difíceis de alcançar.²⁷⁴

A contemplação estética consiste no prazer na beleza, no verdadeiro maravilhamento através da arte e da contemplação das formas, que, segundo Schopenhauer, tem a capacidade de nos elevar da existência real quotidiana e transformar-nos em “espectadores desinteressados (*anteilslose Zuschauer*)”²⁷⁵, “puros sujeitos do conhecimento”²⁷⁶, permitindo, assim, uma acalmia, tranquilização ou “silenciamento” da vontade.²⁷⁷ Porque exige, porém, capacidades raras e um elevado grau de cognição, este é um consolo que não está disponível para todos, nem mesmo para a maioria, mas apenas para casos de excepção, cujo modelo supremo será o génio.²⁷⁸ A maior parte das pessoas é, com efeito, incapaz de puros prazeres intelectuais e encontra-se na esmagadora maioria das vezes totalmente entregue e subordinada à vontade. Os casos raros que lhe conseguem ter acesso sofrem, por outro lado, do reverso da medalha, que é o facto de, como vimos, serem também eles os mais sensíveis a todas as formas de sofrimento existencial.²⁷⁹ Para além disso, a supressão da vontade através da arte ou da contemplação estética tem sempre

²⁷² WWV I, §58, 379-380.

²⁷³ Cf. WWV I, §60, 386.

²⁷⁴ *Idem.* Cf. também WWV I, §57, 370.

²⁷⁵ Cf. WWV I, §57, 370. Cf. crítica nietzschiana ao carácter “desinteressado” da contemplação estética em GM, III, 6.

²⁷⁶ Cf. WWV I, §65, 429.

²⁷⁷ Cf. WWV I, §57, 370. Cf. também WWV I, §65, 429: “Daher ist, wie aus dem dritten Buch erinnerlich, das augenblickliche Schweigen alles Wollens, welches eintritt, sobald wir als reines willenloses Subjekt des Erkennens – Korrelat der Idee – der ästhetischen Betrachtung hingegeben sind, eben schon ein Hauptbestandtheil der Freude am Schönen.”

²⁷⁸ Cf. WWV I, §57, 370. Cf. também WWV I, §58, 379.

²⁷⁹ Cf. WWV I, §57, 370.

necessariamente de ser pontual, transitória, passageira – é uma alegria que “apenas pode preencher momentos isolados, não a vida inteira”²⁸⁰ –, pelo que não reúne as condições necessárias para se apresentar como uma verdadeira redenção da existência humana.

A ser possível, esta redenção terá de ser feita pela via ética, nomeadamente, através da renúncia, supressão, anulação, negação consciente e intencional da vontade: a “completa auto-supressão (*Selbstaufhebung*) e negação (*Verneinung*) da vontade, a verdadeira ausência de vontade (*Willenslosigkeit*)” é, para Schopenhauer, “a única coisa que acalma e silencia para sempre a ânsia da vontade, a única coisa que dá aquela satisfação que não pode mais voltar a ser perturbada, a única coisa que é redentora do mundo”²⁸¹. Esta auto-supressão ou negação da vontade é, porém, tanto mais difícil de alcançar, quanto, naturalmente, contraria e contradiz profundamente o funcionamento natural, saudável e imperativo da vontade que, precisamente, por natureza se *afirma*.

A afirmação da vontade consiste, muito simplesmente, na manutenção desimpedida do querer, e assume, evidentemente, diferentes graus consoante os indivíduos, dependendo, essencialmente, da intensidade da vontade e da sua relação com o conhecimento.²⁸² Na maior parte dos indivíduos, o conhecimento mantém-se dependente e subordinado à vontade, pelo que raramente alcança mais do que a compreensão dos diferentes objectos da vontade e dos meios para os conseguir, sendo tudo o resto considerado de menor interesse.²⁸³ Uma compreensão global do mundo e da existência humana encontra-se, pois, para a grande maioria dos indivíduos, vedada, o que necessariamente tem também como consequência uma auto-consciência fraca e deficiente da sua própria situação. São, segundo

²⁸⁰ Cf. WWV I, §58, 378. Cf. também WWV I, §57, 370.

²⁸¹ Cf. WWV I, §65, 428. Schopenhauer considera-a, por isso, “o único tratamento radical para a doença contra a qual todos os outros bens – nomeadamente, todos os desejos satisfeitos e toda a felicidade alcançada – são apenas paliativos” (WWV I, §65, 428). Cf. também WWV I, §68, 470: “Wahres Heil, Erlösung vom Leben und Leiden ist ohne gänzliche Verneinung des Willens nicht zu denken.”

²⁸² Cf. WWV I, §60, 385-386.

²⁸³ Cf. WWV I, §60, 386: “So ist das Leben fast aller Menschen: sie wollen, wissen, was sie wollen, streben danach mit so vielem Gelingen, als sie vor Verzweiflung, und so vielem Mißlingen, als sie vor Langerweile und deren Folgen schützt.”

Schopenhauer, totalmente agidos e controlados pela vontade, com tão pouca independência e autonomia quanto simples marionetas sujeitas a um poder estranho e exterior. E o poder a que através da vontade se sujeitam não é senão, na verdade, o da conservação ou preservação da espécie, objectivo último da natureza e fim escondido por trás de todos os desejos e aspirações da vontade.²⁸⁴ A maior força de afirmação da vontade de vida é, por isso, o instinto sexual, na medida em que é ele que permite a procriação e, como tal, a propagação da espécie.²⁸⁵ Aqui a vontade age directa e cegamente nos homens, como, de resto, em qualquer animal, sem qualquer intervenção da sua capacidade de raciocínio ou cognição: qualquer homem aspirará, por isso, em primeiro lugar, à sua própria preservação, e, em segundo lugar, à procriação da sua espécie; enquanto mero ente natural dominado pela vontade de vida, não terá, em princípio, mais nada a que deva aspirar ou que deseje conhecer.²⁸⁶

No polo oposto ao instinto sexual e aos órgãos sexuais – “o verdadeiro *foco* da vontade (*der eigentliche Brennpunkt des Willens*)”²⁸⁷ – encontra-se, porém, o cérebro e a capacidade de cognição, ela sim capaz de oferecer a possibilidade de uma “abolição da vontade, redenção pela liberdade, superação e aniquilação do mundo”²⁸⁸. Tal acontece, fundamentalmente, quando o indivíduo consegue rasgar o “véu de Maya” e o princípio da individuação (*principium individuationis*), estrutura que o confina à sua própria existência e o faz sentir-se “centro do mundo”, privilegiando a sua própria existência e bem-estar relativamente a tudo o resto, incluindo mesmo, se necessário, o sacrifício de todos os outros em prol de si mesmo, isto é, a afirmação da sua vontade ao ponto de negar a de todos os outros – esta atitude, a que Schopenhauer chama “egoísmo (*Egoismus*)”, é essencial a toda a natureza e

²⁸⁴ Cf. WWV I, §60, 385, 387-389.

²⁸⁵ Neste sentido, Schopenhauer explicita que a satisfação sexual é a mais poderosa afirmação da vontade de vida compreendida num sentido lato, isto é, para além de qualquer existência individual, na medida em que o que através do acto de procriação se afirma é a propagação da vida ilimitadamente, para lá das barreiras do espaço e do tempo e, como tal, dos limites de qualquer existência individual (cf. WWV I, §60, 387-388).

²⁸⁶ Cf. WWV I, §60, 389-390.

²⁸⁷ Cf. WWV I, §60, 390.

²⁸⁸ *Idem*.

caracteriza, à partida, todos os seres vivos.²⁸⁹ Característica fundamental desta atitude é, mesmo nos níveis mais subtis e menos visíveis de egoísmo, uma espécie de estreitamento ou limitação da perspectiva, que faz com que o indivíduo considere a sua própria situação de felicidade ou sofrimento como a única que lhe diz respeito e que importa, num total distanciamento do sofrimento universal que caracteriza a essência do mundo e de tudo o que vive.²⁹⁰ O indivíduo não se apercebe, ainda, que prazer e sofrimento são apenas duas faces de uma única moeda, e que ao afirmar um único prazer, está simultaneamente a afirmar a dor de todo o universo.²⁹¹

Se, porém, através de raras e elevadas capacidades cognitivas, o indivíduo conseguir, de facto, rasgar o véu de Maya e ver para lá do princípio de individuação, isto é, alcançar uma visão global do todo, para além da sua própria existência individual, dos seus próprios prazeres e sofrimentos, compreenderá que aquilo que o mantém separado, distinto, individualizado do resto do mundo, dos outros seres, de toda a natureza (princípio de individuação) não é senão uma aparência e uma ilusão, na medida em que tudo o que vive partilha uma única e mesma essência, que é, na verdade, a vontade (de vida), compreendida como coisa-em-si²⁹² – quem tiver compreendido isto e o reconhecer profundamente relativamente a todo e qualquer ser com que se depare, encontra-se, segundo Schopenhauer, no “caminho directo para a redenção”²⁹³.

²⁸⁹ Cf. WWV I, §61, 392; WWV I, §62; WWV I, §65, 428-429. Uma das maiores fontes de sofrimento na vida humana resulta por isso, segundo Schopenhauer, daquilo a que chama *Eris*, isto é, da luta entre todos os indivíduos pelas suas próprias existências, desejos e bem-estar, expressão da contradição interna da própria vontade de vida (cf. WWV I, §61, 393; WWV I, §62). O contrato social e, em geral, a lei ou o direito são uma tentativa óbvia de combater as consequências deste egoísmo universal, sendo certo, porém, que nunca o conseguirão eliminar totalmente (cf. WWV I, §62, 413).

²⁹⁰ Cf. WWV I, §63, 416-417.

²⁹¹ Cf. WWV I, §63, 416.

²⁹² Cf. WWV I, §66, 439-441.

²⁹³ Cf. WWV I, §66, 442. Note-se que, se é verdade que a redenção depende, para Schopenhauer, do alcance deste conhecimento, o alcance do conhecimento não é, porém, fruto de uma escolha livre do indivíduo: apenas a coisa-em-si é livre (independente do princípio da razão suficiente); no domínio da aparência não existe liberdade e a vontade é totalmente determinada por motivos, de acordo com o carácter. Neste sentido, o indivíduo não pode intencional e livremente escolher a negação da vontade ou a sua salvação: como o “efeito da graça divina” no cristianismo, uma tal abolição da vontade chega (se chegar) abrupta e espontaneamente, sem qualquer intervenção voluntária do indivíduo. É, ainda assim, um acto de liberdade, na medida em que é a vontade que, atingido total compreensão de si mesma, livremente se nega a si própria (Cf. WWV I, §70).

Desta compreensão – que, de resto, pode suceder por um puro acto de cognição (intuição) ou resultar de uma intensa experiência de sofrimento individual²⁹⁴ – segue-se, com efeito, segundo Schopenhauer, por um lado, uma monstruosa ampliação do sofrimento, na medida em que o indivíduo deixa de estar sujeito apenas ao seu próprio sofrimento, mas passa a estar vulnerável ao sofrimento global, universal, de todo o ser, de toda a vida, de toda a natureza – da vontade enquanto essência única do mundo, enquanto coisa-em-si, do qual ele não é senão uma instanciação: a partir desse momento, “já nenhum sofrimento lhe é estranho”²⁹⁵. Por outro lado, porém, é também apenas através desta compreensão e desta experiência de sofrimento universal que pode surgir no indivíduo o impulso para o movimento contrário que, definitivamente, permitirá o apaziguamento derradeiro da vontade e, assim, também do sofrimento que lhe está associado: segundo Schopenhauer, é muito improvável que depois de ter contemplado o fundo da existência e de ter compreendido como a essência do mundo é um perpétuo sofrimento, imerso num conjunto de empreendimentos vãos e vazios e em constante declínio, o indivíduo continue a querer este mundo e a afirmar a sua vontade, estreitando cada vez mais o laço existente entre eles.²⁹⁶ Pelo contrário, a tendência será, precisamente, para um progressivo distanciamento da vida e um estremecimento perante os prazeres que a afirmam, até que eventualmente se atinja o estágio de completa negação ou abolição da vontade de vida, através da renúncia voluntária e continuada a qualquer tipo de satisfação da vontade.²⁹⁷

O fenómeno que melhor evidencia esta transição é, evidentemente, a conversão ao ascetismo²⁹⁸: o indivíduo compreende que a sua vontade é, ela própria, a

²⁹⁴ Cf. WWV I, §68, 463-465. A diferença é, porém, bastante subtil, uma vez que se trata apenas de dois modos de alcançar o *conhecimento* sobre a essência das coisas (seja este obtido através de um sofrimento puramente conhecido, ou de um sofrimento imediatamente sentido) (Cf. WWV I, §68, 470).

²⁹⁵ Cf. WWV I, §68, 447. Cf. também WWV I, §63, 417-418; WWV I, §66, 439-441.

²⁹⁶ Cf. WWV I, §68, 448. A negação da vontade após a compreensão da essência do mundo é, pois, muito provável, ainda que não necessária: a vontade permanece, em todo o caso, livre (cf. WWV I, §68, 467).

²⁹⁷ Cf. WWV I, §68, 448. Cf. também WWV I, §62, 394. O reconhecimento do todo e da essência das coisas deverá, pois, funcionar como o verdadeiro “*tranquilizador (Quietiv)* de toda e qualquer vontade” (Cf. WWV I, §68, 448, 453, 462-463, 469-470).

²⁹⁸ No sentido em que Schopenhauer o entende e que, na verdade, não se distancia muito da compreensão de Nietzsche: “Unter dem schon öfter von mir gebrauchten Ausdruck *Askesis* verstehe ich im engern Sinne diese *vorsätzliche* Brechnung des Willens durch Versagung des Angenehmen und

essência de toda a miséria e sofrimento no mundo, pelo que se trata de a negar e secar em todas as suas fontes e principalmente naquelas em que esta mais se afirma, ou seja, através da renúncia aos instintos mais fortes e prementes do corpo, como sejam o instinto sexual (a que se recusa qualquer tipo de satisfação), a fome (que se satisfaz apenas ao nível da sobrevivência), o desejo de conforto (que se contraria, dado o objectivo de mortificação da vontade), ou, em geral, de posse de qualquer tipo de bens materiais ou exteriores (relativamente aos quais a vontade se deverá tornar absolutamente indiferente).²⁹⁹ Em casos mais extremos o asceta poderá mesmo impor-se violentos estados de tortura, castigo e privação.³⁰⁰ O objectivo é o silenciamento absoluto da vontade, o eterno não-querer, a total ausência de vontade (*Willenslosigkeit*) e o alcance de uma profunda paz, calma e serenidade (*Gelassenheit*).³⁰¹ Quando este estado é alcançado, a morte não é sequer já temida, uma vez que se trata apenas da destruição de uma aparência cuja essência já se encontrava há muito sem vida, negada, abolida. Mais que não ser temida, a morte passa, na verdade, a ser bem-vinda, na medida em que é vista como a tão esperada salvação ou redenção derradeira e definitiva.³⁰²

Porque, justamente, se trata de uma negação da essência que mais basilarmente nos constitui – a vontade de vida – este é, naturalmente, um processo extremamente árduo e doloroso de auto-superação³⁰³, que nunca se poderá ter como

Aufsuchen des Unangenehmen, die selbstgewählte büßende Lebensart und Selbstkasteiung zur anhaltenden Mortifikation des Willens.” (WWV I, §68, 463)

²⁹⁹ Cf. WWV I, §68, 449-451. É também com estas características que Nietzsche define o núcleo do ideal ascético: “Já se sabe quais são as grandes palavras pomposas do ideal ascético: pobreza (*Armuth*), humildade (*Demuth*) e castidade (*Keuschheit*)” (GM, III, 8).

³⁰⁰ Cf. WWV I, §68, 451.

³⁰¹ Cf. WWV I, §68, 448. Cf. também WWV I, §68, 461.

³⁰² Cf. WWV I, §68, 452, 462. Isto não significa que se *deseje* a morte, porque isso significaria ainda um apego à vida e uma dependência da vontade. Neste contexto, importa notar que o suicídio, para Schopenhauer, não só não é equivalente à negação da vontade, como é mesmo o oposto dela: o suicida apenas nega a aparência individual da vontade, não a própria vontade. Por outras palavras, o suicida ama a vida e quer viver, só não gosta das condições particulares da *sua* existência. Precisamente porque não consegue deixar de querer (negar a vontade), o indivíduo comete suicídio, e esta é a última forma de manifestação da vontade, quando já não se consegue afirmar de nenhuma outra maneira. Ao se abolir uma determinada aparência individual da vontade, a vontade enquanto coisa-em-si permanece intocada. O suicídio é, por isso, a manifestação de uma forte afirmação da vontade. (Cf. WWV I, §69, 471-473).

³⁰³ Cf. WWV I, §62, 394.

certo, definitivo, ou derradeiramente alcançado.³⁰⁴ Por mais negada e renegada que seja, enquanto o corpo (que não é senão a objectivação da própria vontade) existir, se mantiver vivo, a vontade de vida continuará a estar presente enquanto possibilidade e a tentar seduzir o indivíduo para a vida e para os aguilhões da vontade.³⁰⁵ A paz e tranquilidade de uma vida santa são, pois, como que uma “flor” nascida de uma constante e interminável luta com a vontade e de uma permanente auto-superação de si mesmo³⁰⁶, razão pela qual, aos olhos de Schopenhauer, os exemplos dela são também “a aparência mais importante e significativa que o mundo pode mostrar”³⁰⁷. Independentemente de quão desinteressante, pobre, privada, sofrida uma tal vida possa parecer quando vista do exterior, segundo Schopenhauer apenas nela se encontram a verdadeira alegria interior, a paz profunda e a serenidade imperturbável, que, sendo para a maioria dos mortais desconhecidas, constituem, porém, a única coisa que é verdadeiramente superior, admirável e desejável nesta vida.³⁰⁸ E quanto à objecção mais óbvia, segundo a qual o que assim se alcança não é senão um imenso vazio, o nada, Schopenhauer responde muito claramente, no final do quarto livro, sintetizando numa frase o cerne do seu pensamento sobre a afirmação ou negação da existência:

Reconhecêmo-lo livremente: para aqueles que ainda estão preenchidos pela vontade, aquilo que sobra após a sua completa supressão é, sem dúvida, nada. Mas também inversamente, para aqueles nos quais a vontade se voltou e negou, este nosso mundo tão real, com todos os seus sóis e vias lácteas, é – nada.³⁰⁹

Regressando agora a Nietzsche, importa desde logo sublinhar como esta compreensão basilar da essência do mundo como sofrimento, ou do sofrimento como elemento constante e onnipresente na existência, não só desde cedo impressionou Nietzsche, como, na verdade, nunca abandonou o seu pensamento. Em *O Nascimento*

³⁰⁴ Cf. WWV I, §68, 462-463.

³⁰⁵ *Idem.* Cf. também WWV I, §68, 448, 451, 467.

³⁰⁶ Cf. WWV I, §68, 463.

³⁰⁷ Cf. WWV I, §68, 456. Schopenhauer reconhece a semelhança da sua filosofia relativamente aos ensinamentos, tanto do cristianismo, como do budismo ou do hinduísmo. Exemplos de santos, no sentido schopenhaueriano, podem ser encontrados em cada uma destas tradições religiosas. (Cf. WWV I, §68, 452-460. Cf. também WWV I, §70, 483).

³⁰⁸ Cf. WWV I, §68, 461; WWV I, §71, 486.

³⁰⁹ WWV I, §71, 487.

da *Tragédia*, por exemplo, onde a presença de Schopenhauer é particularmente notável, Nietzsche fala da “eterna dor primordial” como “fundamento único do mundo”³¹⁰ e chama à sabedoria de Sileno, que grita “«Ó dor! Ó dor!»”³¹¹ e segundo a qual o melhor seria “não ter nascido, não *ser*, *nada ser*”³¹², o subsolo dionisíaco de toda a existência, apenas suportável, na cultura grega antiga, através da criação do mundo olímpico e da transfiguração da vida através das artes curativas de Apolo.³¹³ No mesmo sentido, nos fragmentos póstumos aproximadamente da mesma altura, Nietzsche repete constantemente o motivo da “monstruosa dor primordial (*ungeheuren Urschmerz*)”³¹⁴, e quase parafraseia Schopenhauer, ao afirmar que “A dor, a contradição, é o verdadeiro ser. O prazer, a harmonia é a aparência.”³¹⁵ As múltiplas referências à dor e ao sofrimento humano repetem-se, de resto, de forma exaustiva e o tema mantém-se onnipresente ao longo de toda a sua obra, mesmo depois e para além de qualquer influência schopenhaueriana. O discurso, porém, altera-se, e a tentativa de encontrar uma alternativa ao pessimismo de Schopenhauer torna-se cada vez mais evidente.

Nunca negando o facto inelutável e incontornável do sofrimento, Nietzsche aparta-se, com efeito, radicalmente de Schopenhauer ao considerar que, ao contrário do que julgara Schopenhauer, a inanidade ou vacuidade da existência não pode ser determinada objectiva e universalmente, e muito menos derivada da ubiquidade do sofrimento humano e da ausência de um propósito transcendente para ele. Por outras palavras, do reconhecimento do facto do sofrimento associado a qualquer existência humana não se segue necessariamente nenhum juízo de valor sobre a vida e, muito

³¹⁰ Cf. GT, 4.

³¹¹ *Idem*.

³¹² Cf. GT, 3.

³¹³ Cf. GT, 3-4. Cf. também GT, 16: “Ein ganz verschiednes Ziel hat die Kunst des Plastikers: hier überwindet Apollo das Leiden des Individuums durch die leuchtende Verherrlichung der *Ewigkeit der Erscheinung*, hier siegt die Schönheit über das dem Leben inhärirende Leiden, der Schmerz wird in einem gewissen Sinne aus den Zügen der Natur hinweggelogen.”

³¹⁴ Cf. por exemplo NL 7[169], KSA 7.204.

³¹⁵ NL 7[165], KSA 7.202. Cf. também NL 7[169], KSA 7.204; NL 7[172], KSA 7.205: “Es giebt nur ein *Leben*: wo dieses erscheint, erscheint es als Schmerz und Widerspruch. Die Lust allein in der Erscheinung und Anschauung möglich. Die reine Versenkung in den Schein — das höchste Daseinsziel: dorthin, wo der Schmerz und der Widerspruch nicht vorhanden erscheint.”; NL 7[174], KSA 7.206.

em particular, não se segue necessariamente uma apreciação pessimista da vida.³¹⁶ Tais apreciações são, muito longe de objectivas e universalizáveis, meramente interpretações produzidas por um determinado ser vivente, pelo que a serem efectivamente válidas, sê-lo-ão apenas enquanto sintomas do tipo de vida, do tipo de corpo, do tipo de organismo que as produziu. Em si e por si mesmas, são desprovidas de qualquer valor de verdade. Nas palavras de Nietzsche no *Crepúsculo dos Ídolos*,

Juízos, juízos de valor sobre a vida, a favor ou contra, nunca podem, em última análise, ser verdadeiros: só têm valor enquanto sintomas, só enquanto sintomas devem ser tomados em consideração – em si mesmos, tais juízos são tolices. É preciso que se estiquem completamente os dedos e se faça a tentativa de alcançar essa incrível *finesse*, segundo a qual *o valor da vida não pode ser avaliado*. Não por um vivente, uma vez que é parte interessada e mesmo objecto de litígio, e não juiz; também não por um morto, por um outro motivo. Da parte de um filósofo, ver um problema no *valor* da vida permanece, assim, uma objecção contra ele, um ponto de interrogação relativamente à sua sabedoria, uma falta de sabedoria.³¹⁷

Não obstante, Nietzsche denuncia uma espécie de consenso – um “*consensus sapientium*”³¹⁸ – que, desde Sócrates, parece ter dominado o juízo dos “mais sábios” sobre a vida: “não vale nada”³¹⁹. Não possuindo esta avaliação, em si mesma, qualquer valor, e não provando o acordo geral de forma alguma a sua veracidade, ela permite, no entanto, avaliar a saúde de quem a profere e, em particular, duvidar dela: “«Aqui,

³¹⁶ “Pessimismo”, aqui, entendido no sentido schopenhaueriano. Não negando nunca o facto do sofrimento humano e o desafio que este impõe a uma verdadeira afirmação da existência, Nietzsche critica igualmente todas as formas de optimismo, propondo, no entanto, uma nova forma de pessimismo – um pessimismo que, precisamente, tendo reconhecido tudo o que é terrível, doloroso, trágico na existência, ainda assim a consiga afirmar. Nietzsche chama-lhe “pessimismo trágico” ou “pessimismo da força”. Cf. por exemplo GT, Vorrede, 1: “Giebt es einen Pessimismus der *Stärke*? Eine intellektuelle Vorneigung für das Harte, Schauerliche, Böse, Problematische des Daseins aus Wohlsein, aus überströmender Gesundheit, aus *Fülle* des Daseins? Giebt es vielleicht ein Leiden an der Ueberfülle selbst? Eine versucherische Tapferkeit des schärfsten Blicks, die nach dem Furchtbaren *verlangt*, als nach dem Feinde, dem würdigen Feinde, an dem sie ihre Kraft erproben kann? an dem sie lernen will, was “das Fürchten” ist?”; NL 10[21], KSA 12.466; NL 12[1], KSA 13.195.

³¹⁷ GD, Sokrates, 2. Cf. também FW, Vorrede, 2: “Man darf alle jene kühnen Tollheiten der Metaphysik, sonderlich deren Antworten auf die Frage nach dem *Werth* des Daseins, zunächst immer als Symptome bestimmter Leiber ansehen; und wenn derartigen Welt-Bejahungen oder Welt-Verneinungen in Bausch und Bogen, wissenschaftlich gemessen, nicht ein Korn von Bedeutung innewohnt, so geben sie doch dem Historiker und Psychologen um so werthvollere Winke, als Symptome, wie gesagt, des Leibes, seines Gerathens und Missrathens, seiner Fülle, Mächtigkeit, Selbstherrlichkeit in der Geschichte, oder aber seiner Hemmungen, Ermüdungen, Verarmungen, seines Vorgefühls vom Ende, seines Willens zum Ende.”; GD, Moral, 5.

³¹⁸ Cf. GD, Sokrates, 1, 2.

³¹⁹ Cf. GD, Sokrates, 1.

em todo o caso, algo tem de estar *enfermo*» (...) Talvez já não se aguentassem nas pernas, fossem todos atrasados, cambaleantes, decadentes?”³²⁰. Nietzsche não está, evidentemente, interessado em refutar nenhuma destas interpretações³²¹ – nem a de Schopenhauer, nem a de Sócrates, nem nenhuma outra que faça parte deste “consenso” –, mas apenas em mostrar a sua contingência e a sua dependência de uma determinada relação com a vida, que não pode, nem deve, ser universalizada, e que caracteriza, precisamente, um estado doentio de relação com a existência.

O que Nietzsche faz enquanto médico da cultura é, pois, deslocar a questão sobre o valor da vida para a questão do valor da *relação* com a vida: se o valor da vida não pode ser apreciado, a relação com ela e, em particular, a relação com aquilo que nela há de mais terrível, doloroso, trágico, tortuoso, abismal, torna-se, para Nietzsche, critério máximo de valor. Não se trata aqui de aferir o grau de maior ou menor sensibilidade à dor – nem o prazer (ou a ausência de dor) é prova de saúde, nem, inversamente, a dor prova algo contra ela³²² –, mas sim o tipo de reacção a ela, uma vez reconhecida a sua onnipresença em qualquer existência. E a este respeito Nietzsche distingue, essencialmente, dois tipos de sofredores:

Existem dois tipos de sofredores: aqueles que sofrem de uma *sobreabundância da vida* (*Ueberfülle des Lebens*), que querem uma arte dionisíaca e, de igual forma, uma visão e uma compreensão trágicas da vida, e depois aqueles que sofrem de um *empobrecimento da vida* (*Verarmung des Lebens*), que procuram paz, sossego, mar calmo, redenção de si próprios através da arte e do conhecimento, ou então o êxtase, a convulsão, o atordoamento, a loucura.³²³

Aquilo que distingue estes dois tipos de sofredores é, essencialmente, a sua capacidade para lidar com o sofrimento: se àqueles que sofrem de uma

³²⁰ *Idem*.

³²¹ Cf. GM, Vorrede, 4: “was habe ich mit Widerlegungen zu schaffen!” Uma doença é, com efeito, algo que não pode ser refutado, mas antes algo que tem de ser tratado com “demora, desconfiança, indolência, repugnância, com uma seriedade sinistra, como se nel[a] um grande perigo rastejasse sorrateiramente” (Cf. WA, Nachschrift, 13).

³²² Cf. NL 11[116], KSA 9.482: “Seien wir nicht Sklaven von Lust und Schmerz, auch in der Wissenschaft! Schmerzlosigkeit, ja Lust beweist *nicht* Gesundheit — und Schmerz *ist kein Beweis* gegen Gesundheit (sondern nur ein starker Reiz).” A sensibilidade à dor é, de resto, extremamente valorizada por Nietzsche. Cf. por exemplo GT, Versuch, 1, 4; JGB, 270: “(...) es bestimmt beinahe die Rangordnung, *wie* tief Menschen leiden können (...)”.

³²³ FW, 370.

“superabundância da vida” corresponde uma mundividência trágica e a capacidade de, não só aceitar e assimilar a existência no seu todo, sem nada nela recusar ou condenar, incluindo aquilo que ela contém de mais horrível, doloroso, tenebroso, temível, mas ainda de saber valorizar precisamente essa dimensão da existência como um “valioso inimigo”, através do qual podem “pôr à prova a sua força” e superá-la continuamente³²⁴, aqueles que sofrem de um “empobrecimento da vida” caracterizam-se, inversamente, pela absoluta incapacidade de enfrentar o sofrimento, isto é, pela representação deste como algo de absolutamente negativo, condenador da própria existência, que se desejaria eliminar por completo, para o qual se exige um propósito ou justificação e do qual se sente necessidade de uma salvação ou redenção.

Ora, ver na dor um erro, uma anomalia, uma objecção contra a existência, um elemento negativo que se desejaria eliminar e para o qual é necessária uma legitimação exterior é, evidentemente, querer castrar a vida de um dos seus elementos fundamentais, é não conseguir aceitar a vida em todas as suas dimensões, é, portanto, ter uma atitude profundamente niilista perante a existência.³²⁵ Prazer e dor não são, com efeito, elementos atômicos e contrários ou opostos, de tal forma que fosse possível conceber um estado em que um deles, nomeadamente, a dor, estivesse ausente: prazer e dor são, pelo contrário, estados correlativos e solidários, não pensáveis um sem o outro, pelo que “é preciso *querer* os dois se se quiser alcançar alguma coisa”³²⁶. Negar um é, portanto, negar os dois, é negar a realidade no seu todo, é negar a vida inteira.

Se um tal critério de distinção e hierarquização entre diferentes tipos de relação com a vida ou entre diferentes tipos de sofredores se aplica, naturalmente, a

³²⁴ Cf. GT, Versuch, 1.

³²⁵ Cf. por exemplo EH, Schicksal, 4: “Die *Nothstände* aller Art überhaupt als Einwand, als Etwas, das man abschaffen muss, betrachten, ist die *niaiserie par excellence*, ins Grosse gerechnet, ein wahres Unheil in seinen Folgen, ein Schicksal von Dummheit —, beinahe so dumm, als es der Wille wäre, das schlechte Wetter *abzuschaffen* (...)”.

³²⁶ Cf. NL 8[2], KSA 12.327: “Die **Präokkupation durch das Leiden** bei den Metaphysikern: ist ganz naiv. “Ewige Seligkeit”: psychologischer Unsinn. Tapfere und schöpferische Menschen fassen Lust und Leid nie als letzte Werthfragen, — es sind Begleit-Zustände, man muß Beides *wollen*, wenn man etwas *erreichen* will. — Darin drückt sich etwas Müdes und Krankes an den Metaphysikern und Religiösen aus, daß sie Lust- und Leidprobleme im Vordergrund sehen. Auch die *Moral* hat *nur* deshalb für sie solche *Wichtigkeit*, weil sie als wesentliche Bedingung in Hinsicht auf Abschaffung des Leidens gilt.”

qualquer indivíduo ou organismo vivo, ele assume particular importância quando se trata de analisar, diagnosticar e hierarquizar diferentes tipos de épocas ou culturas. Num certo sentido, uma cultura caracteriza-se e destaca-se de outras, precisamente, pela sua relação com a vida e com o sofrimento, ou não fosse qualquer moral ou tábua de valores, justamente, a expressão mais subtil desta relação e da correspondente afirmação ou negação da existência.³²⁷ O facto de, a despeito do “consenso” que Nietzsche refere, se encontrarem genealogicamente, não só outras possíveis interpretações da vida e apreciações do seu valor, como também verdadeiras afirmações da existência – exemplo máximo desta mundividência são, naturalmente, os Gregos da era trágica, mas também, por exemplo, a aristocracia guerreira do primeiro ensaio da *Genealogia* – são prova, precisamente, de que muito longe de ser uma posição objectiva, o pessimismo de tipo schopenhaueriano e a correspondente negação da vida é condicionada por uma multiplicidade de factores e, em particular, condicionada histórica e culturalmente. Que uma tal posição e apreciação da vida não se tenha, por outro lado, manifestado de uma forma isolada, mas antes formado um “consenso”, e um consenso que não é partilhado apenas pelos “sábios”, filósofos e intelectuais de uma determinada época, mas antes caracteriza os fundamentos mais profundos da nossa cultura há mais de vinte e cinco séculos – não se trata aqui de outra coisa senão do niilismo ou da “vontade de nada” que analisámos no capítulo anterior –, é um facto que não faz, portanto, senão atestar ou confirmar o carácter doentio e decadente de toda a cultura ocidental a partir de Sócrates.³²⁸

Tal como em grande medida para Nietzsche, o pensamento schopenhaueriano deverá, pois, servir-nos de matriz para a compreensão do núcleo da doença da cultura ocidental e, muito em particular, para o desvelamento daquilo que justificou e justifica o poder e o triunfo do ideal ascético. Foi, com efeito, uma lógica muito semelhante à de Schopenhauer que desde sempre sustentou a ideia de que os homens se

³²⁷ Cf. Por exemplo GD, Moral, 5: “Wenn wir von Werthen reden, reden wir unter der Inspiration, unter der Optik des Lebens: das Leben selbst zwingt uns Werthe anzusetzen, das Leben selbst werthet durch uns, *wenn* wir Werthe ansetzen...”. Cf. também GD, “Verbesserer”, 1. Cf. WOTLING (1995: 138-139).

³²⁸ Cf. GD, Sokrates, 2: “Jener consensus sapientium — das begriff ich immer besser — (...) beweist vielmehr, dass sie selbst, diese Weisesten, irgend worin *physiologisch* übereinstimmten, um auf gleiche Weise negativ zum Leben zu stehn, — stehn zu *müssen*.”

encontram essencialmente doentes e precisam de terapia. Por outras palavras, é sobre as bases schopenhauerianas de uma sobrevalorização do sofrimento humano, de uma condenação da existência a partir dele e de uma tentativa desesperada de eliminação ou redução significativa do sofrimento que assenta a ideia da necessidade de uma terapia da existência humana.³²⁹ E se as terapias tentadas – filosóficas, morais, ou religiosas – foram múltiplas, as terapias prescritas foram invariavelmente, e uma vez mais em consonância com Schopenhauer, a negação do mundo da vida e de si próprio – numa palavra, a ascese; ou seja, diria Nietzsche, o nada.

2.2.2. O Ascetismo como Terapia

A ideia da necessidade e da possibilidade de uma terapia para a existência humana parece, historicamente, assentar em duas convicções fundamentais: por um lado, a ideia de que a vida, pelo menos tal como configurada no humano, é um acontecimento pejado de dor e de sofrimento, e, na maioria dos casos, no confronto com a morte e na ausência de uma finalidade última, um empreendimento absurdo, vazio, sem sentido; por outro lado, a convicção de que um tal sofrimento e absurdo existencial é tanto mais sentido e agravado quanto mais o indivíduo viver na ignorância e ilusão quanto à sua própria situação e se deixar, por assim dizer, levar pela vida, pelos agulhões da vontade, pelas convulsões do desejo, sem nunca pôr em causa a forma como conduz a sua existência nem conceber a hipótese de um outro modo de vida e a necessidade de uma reorientação da sua existência se o seu objectivo for, como se crê ser, a redução do sofrimento e o alcance da “felicidade”.

É a esta reorientação existencial que se propõe qualquer terapia da existência humana. Neste sentido, e não esquecendo o pessimismo fundamental que caracteriza a sua mundividência e a sua relação com a vida, podemos afirmar que, simultaneamente, há algo de profundamente optimista na ideia de uma terapia desta

³²⁹ Ressalve-se, porém, que apesar de apresentar sistematicamente a mundividência ancestral sobre a qual assenta a ideia da necessidade e da possibilidade de uma terapia existencial, o próprio Schopenhauer não apresenta nenhuma terapia para a existência humana, a menos que se considere a extirpação da própria vida uma forma de terapia. Uma terapia imanente à vida é, para Schopenhauer, impossível, precisamente porque a vida enquanto tal não tem terapia possível.

natureza, na medida em que esta parte, precisamente, da convicção de que uma cura é possível, de que a felicidade é alcançável, de que o sofrimento existencial, não sendo totalmente eliminável, é passível de uma significativa redução, bastando para tal uma tomada de consciência por parte do indivíduo da situação em que se encontra e, conseqüentemente, uma radical transformação *interior*, isto é, uma alteração do seu modo de vida, bem como das suas crenças, juízos e valores, daquilo que valoriza e daquilo que despreza, das suas metas e objectivos, da finalidade a que se propõe na sua existência.³³⁰

Um primeiro passo de qualquer tentativa de terapia existencial será, pois, a chamada de atenção para este facto e, muito em particular, uma responsabilização do indivíduo relativamente à sua infelicidade e às causas do seu próprio sofrimento, movimento que se tornaria, como se sabe, particularmente notório no cristianismo.³³¹ O cristianismo foi também, sem qualquer dúvida, a maior terapia da existência humana alguma vez tentada na história da cultura ocidental. Mas ainda que não competindo em poder e abrangência com nenhuma outra, não foi certamente a única, e nem mesmo a primeira. A este respeito, as filosofias grega e latina antigas oferecem-nos um solo extremamente fértil e esclarecedor, que vale a pena explorar, ainda que com alguma brevidade, antes de nos concentrarmos na versão propriamente religiosa da terapia. Ressalvando as devidas diferenças, verificaremos que todas elas nascem e se desenvolvem a partir de um mesmo solo e com um mesmo pano de fundo: o reconhecimento do sofrimento existencial como algo de negativo e a eliminar; a tentativa de conferir um sentido ou finalidade à totalidade da existência humana; a prescrição de terapias que, não obstante as suas particularidades e singularidades, podem ser agrupadas e unificadas sob a designação nietzschiana de “ideal ascético”.

2.2.2.1. As Terapias Filosóficas: o Estoicismo e o Epicurismo

³³⁰ É precisamente este optimismo, esta crença na possibilidade de uma cura, do alcance da “felicidade” através de uma reorientação existencial ou modificação interior que afasta radicalmente Schopenhauer de qualquer tentativa terapêutica, uma vez que, para Schopenhauer, a felicidade, tal como tradicionalmente concebida, não é, de todo, alcançável. Como veremos, também Nietzsche será, por outros motivos, crítico feroz da noção de “felicidade”.

³³¹ Cf. GM, III, 15, 20.

Ainda que já em Sócrates seja possível identificar uma certa tendência para a associação da filosofia à medicina ou, pelo menos, a uma determinada prática terapêutica, não há dúvida de que é no período helenista, em particular com as escolas epicurista e estóica, que a filosofia claramente se assume, pela primeira vez, como uma terapia para a existência humana. Abstraindo das particularidades específicas de cada escola e das diferenças significativas entre elas, aquilo que caracteriza e unifica todas as escolas deste período é, essencialmente, uma dupla convicção: em primeiro lugar, que não há problema mais importante e urgente a resolver do que o problema da existência humana ou, mais concretamente, o problema do sofrimento humano; e, em segundo lugar, que nenhum outro campo de saber se encontra tão capacitado para o resolver como a filosofia. Em conformidade, estas escolas consideraram que a reflexão sobre esta questão e a procura de uma solução deveriam ser, não só uma prioridade, mas o objecto mesmo de toda a actividade filosófica. No centro da sua reflexão estarão, pois, as múltiplas formas de sofrimento humano, orientando-se a sua prática, fundamentalmente, para a tentativa de eliminação ou redução do mesmo. Segundo Epicuro, por exemplo, deverá ser este e nenhum outro o objecto e objectivo próprios de toda a filosofia digna desse nome. Conforme expresso num dos seus fragmentos mais famosos,

Vã é a palavra do filósofo pela qual nenhum sofrimento humano seja curado. Pois tal como não há qualquer proveito na medicina se ela não expulsar as doenças do corpo, também não haverá qualquer proveito na filosofia se esta não expulsar o sofrimento da alma.³³²

As diferentes terapias e, neste caso, estóicos e epicuristas, divergirão na determinação específica das causas do sofrimento humano e, conseqüentemente, também nas formas de o tornar diminuto, mas ambos farão apelo à natureza para a determinação da sua norma de saúde. Implicada está a ideia de que a natureza estabeleceu à partida a regra daquilo que nos é próprio e deverá constituir a plenitude da nossa vida, pelo que a infelicidade e o sofrimento se justificam por um desvio desta regra, fundamentalmente devido à influência nefasta da sociedade, cujos valores o indivíduo tende a apropriar acriticamente e passivamente, levando-o a valorizar os bens

³³² Fr, 54. Cf. também Disc, III, XXIII.

errados, a perseguir coisas erradas, a ter prioridades erradas na sua vida, que não o poderão satisfazer e, longe de o aproximarem da felicidade, apenas aumentarão o seu sofrimento e agravarão o seu estado de doença.³³³ Riqueza, honra, poder, prazeres luxuriosos e, no caso dos estóicos, a saúde e a própria vida, não têm o valor que o indivíduo julga terem, e não são os locais correctos para depositar a sua felicidade. Pelo contrário, a sua perseguição torna o indivíduo inquieto, ansioso, atormentado, perturbado por um desejo vazio e sem limites, como dirão os epicuristas, e sujeito às mais diversas paixões ou “doenças da alma”, como dirão os estóicos, também elas causadas pelos falsos juízos que o sujeito mantém relativamente àquilo que tem valor. Fortes representantes da distinção clássica entre cultura e natureza, estas terapias serão, pois, críticas acérrimas da cultura e dos seus valores, defendendo como ideal um regresso à natureza, sob o lema, particularmente promovido pelos estóicos, mas também presente em Epicuro, de “viver de acordo com a natureza”³³⁴.

A compreensão da “regra da natureza” no humano e, portanto, da sua saúde ou felicidade, corresponde, na esteira de Aristóteles, à determinação do “bem supremo” ou “fim último” da existência humana, isto é, aquele fim que, subsumindo e unificando todos os restantes, seja capaz de conferir um propósito à vida e torná-la, em si mesma, boa, completa e desejável, ou, numa palavra, feliz. Acredita-se, com efeito, que tal como para todos os entes da natureza, existe uma finalidade para a qual tendemos naturalmente e que constitui a nossa plenitude, equivalendo, portanto, à felicidade.³³⁵ O primeiro passo de qualquer uma destas terapias será, pois, a determinação deste fim, cujo alcance deverá permitir, independentemente de quaisquer circunstâncias exteriores, não só alcançar a felicidade, como conferir um sentido à vida no seu todo.

³³³ Cf. por exemplo CL, 118, 7: “Toda a gente é infelizmente confundida pela ignorância da verdade. Enganada pela opinião vulgar, procurando como se fossem bens certas coisas que, depois de muito penar para as conseguir, verifica serem nocivas, inúteis ou inferiores ao que esperava. A maior parte das pessoas sente admiração por coisas que só ao fim de algum tempo se revelam ilusórias; e assim é que o vulgo toma por bom o que apenas parece grande.”

³³⁴ Cf. por exemplo Fin, III, 31: “(...) the Chief Good consists in applying to the conduct of life a knowledge of the working of natural causes, choosing what is in accordance with nature and rejecting what is contrary to it; in other words, the Chief Good is to live in agreement and in harmony with nature.” Cf. também DL, VII, 87-88. Cf. ainda a crítica nietzschiana a este princípio em JGB, 9.

³³⁵ Cf. EN, 1097a15-107b20.

Divergindo na sua interpretação da natureza e na determinação daquilo que é próprio do homem, estóicos e epicuristas divergirão também no fim que estabelecem para a vida humana. Com efeito, se para Epicuro o homem partilha com os animais aquilo que naturalmente lhe é próprio e, portanto, deverá reconhecer como critério máximo de bem e de mal o prazer e a dor (indicações claras da natureza quanto ao estado próprio ou impróprio do indivíduo, respectivamente)³³⁶, para os estóicos o homem aparta-se radicalmente dos animais pelo facto de possuir uma razão e uma capacidade de discernimento, pelo que a finalidade da sua existência não poderá ser uma mera procura de prazer e fuga da dor, mas um contínuo trabalho de aperfeiçoamento da sua racionalidade, cuja expressão ética máxima é a virtude.³³⁷ Curiosamente, porém, e à parte da diferença fundamental entre as duas terapias quanto à definição do humano e da finalidade da sua existência, ambas se aproximam significativamente quando se trata de definir esse estado final que se almeja e que, em geral, se designa por felicidade: para ambas as escolas, a felicidade identifica-se com um estado de absoluta paz ou tranquilidade, quer sob a forma de *ataraxia* (ausência de *tarachai*, perturbações), para os epicuristas, quer sob a forma de *apatheia* (ausência de *pathe*, paixões), no caso dos estóicos. Ainda que com diferentes motivações, em ambos os casos se trata, pois, de secar as fontes de perturbação e sofrimento a todos os níveis, seja este físico, mental, psicológico ou emocional.

Esta finalidade é particularmente clara e evidente nos epicuristas que, sem qualquer tipo de rodeios, afirmam muito claramente que, sendo o prazer (entendido como ausência de dor³³⁸) o bem supremo, a dor é o supremo mal³³⁹, devendo portanto toda a vida ser orientada no sentido de evitar o sofrimento e manter o estado de total ausência de dor, grande parte da qual é entendida como desnecessária e causada por uma conduta errónea por parte do indivíduo. Sofrimentos físicos são, na verdade,

³³⁶ Cf. por exemplo Fin, I, 29-30; Men, 128-129.

³³⁷ Cf. por exemplo DL, VII, 86; CL, 76, 10-11.

³³⁸ Cf. Fin, I, 37; Fr. 61. Epicuro não renega a concepção clássica do prazer enquanto sensação positiva derivada do preenchimento de uma falha e, portanto, da remoção de uma dor, mas defende que aquilo que normalmente se considera um estado neutro, em que não há nem dor nem prazer, não é de forma nenhuma um estado neutro, mas um estado de prazer, que, distinguindo-se do primeiro, é, na verdade, o maior prazer que se pode ter, na medida em que corresponde ao estado naturalmente próprio ou adequado. Cf. Fin, I, 38; DP, III; Men, 128-129.

³³⁹ Cf. Fin, I, 29.

desprezados por esta escola, de acordo com o princípio consolador segundo o qual uma dor forte não dura muito tempo e uma dor prolongada é necessariamente ligeira, pelo que fácil de suportar.³⁴⁰ O maior problema não advém, pois, do corpo, mas da mente ou espírito, cujos prazeres e sofrimentos são, segundo Epicuro, muito superiores aos do corpo.³⁴¹ As maiores perturbações da alma ou do espírito advêm, por sua vez, ou de um desejo desmedido ou de um medo irracional, ambos devidos a falsos juízos sobre aquilo que realmente tem valor, pelo que será essencialmente no controlo do desejo e do medo que se concentrarão os principais ensinamentos desta escola.

Mantendo-se coerente relativamente à finalidade que determinou para a vida humana – que, na verdade, não é outra senão a sobrevivência, ou, mais concretamente, a manutenção da vida no seu estado natural e livre de perturbações de qualquer espécie –, Epicuro defenderá que a maior parte dos desejos humanos são vazios e vãos, na medida em que, indo muito para além daquilo que é requerido para um estado de plenitude (ou seja, de ausência de dor), são insaciáveis e, para além de não contribuírem para a felicidade do indivíduo, antes a destroem, na medida em que o tornam ansioso na sua perseguição, angustiado e frustrado perante a possibilidade da sua perda.³⁴² Uma vez mais, Epicuro utiliza como critério a natureza para mostrar como, na verdade, aquilo de que o indivíduo realmente precisa para alcançar o seu fim, a sua completude, a sua saúde, a sua felicidade (que não é mais do que comida para matar a fome, água para matar a sede, e agasalho para cortar o frio), é fácil de encontrar na natureza, sendo tudo o resto absolutamente desnecessário e, portanto, não desejável.³⁴³ Epicuro aconselhará, pois, uma vida intencionalmente simples, frugal, humilde, modesta, guiada pela temperança e pela moderação, não porque estas sejam

³⁴⁰ Cf. DP, IV: “Pain does not last continuously in the flesh, but the acutest pain is there for a very short time (...).” Cf. também Men, 133; Fr. 64, 65.

³⁴¹ Cf. DL, X, 137; SV, LV.

³⁴² Cf. por exemplo SV, LXXXI: “The disturbance of the soul cannot be ended nor true joy created either by the possession of the greatest wealth or by honour and respect in the eyes of the mob or by anything else that is associated with causes of unlimited desire.” Cf. também SV, LIX; Rer Nat, II, [1-46].

³⁴³ Cf. DP, XXI: “He who has learned the limits of life knows that that which removes the pain due to want and makes the whole of life complete is easy to obtain”. Cf. também Men, 127-128, 130-131; DP, XXI; SV, XXXIII; Fr. 67; Rer Nat, II, [1-46].

em si mesmas virtudes a cultivar por si mesmas, mas para que o indivíduo se habitue a não precisar de tanto e a não desejar mais do que aquilo que realmente precisa.³⁴⁴

Quanto ao medo da morte (“o mais temível de todos os males”³⁴⁵, principal medo que Epicuro se esforça por combater), Epicuro procura eliminá-lo, mostrando como, de acordo com o princípio fundamental da escola, ele na verdade é absurdo: se o único verdadeiro mal é a dor ou o sofrimento, a morte não nos pode afectar, na medida em que a morte significa, precisamente, a perda de toda a sensibilidade e consciência e, portanto, de qualquer capacidade de sentir dor.³⁴⁶ A morte é, efectivamente, algo que o indivíduo não pode experimentar, uma vez que o indivíduo e a morte nunca se encontram e muito menos se identificam (quando o primeiro é, a última ainda não é e quando a última chegar, o primeiro já não é), pelo que, em sentido estrito, a morte é algo que nunca *me* poderá afectar, algo que *eu* nunca poderei sofrer.³⁴⁷ E uma vez que é irracional temer alguma coisa que, na verdade, nunca nos poderá acontecer ou afectar, o medo da morte é considerado infundado, irracional, e facilmente eliminável a partir do momento em que se abandonem superstições e opiniões já feitas e se compreenda a verdadeira natureza do fenómeno em causa. Por outro lado, o apego excessivo à vida ou um (ainda que apenas implícito) desejo de imortalidade é algo que a escola considera criticável, uma vez que a morte faz parte da natureza da própria vida, natureza esta que se procura aceitar e seguir na sua totalidade. Neste sentido, no contexto da terapia epicurista a morte não deverá destruir o sentido da vida nem impedir o alcance da sua finalidade ou completude, uma vez que esta não depende de um período maior ou menor de vida³⁴⁸: o que importa é “viver bem”³⁴⁹, e viver bem é viver de acordo com a natureza, isto é, apreciar o prazer de estar vivo sem qualquer tipo de perturbação física ou espiritual,

³⁴⁴ Cf. Men, 130-131; DP, V, Fr, 28, 37.

³⁴⁵ Cf. Men, 125. Cf. também Rer Nat, III, [1-46].

³⁴⁶ Cf. DP, II; Men, 124-125.

³⁴⁷ Cf. Men, 125: “So death, the most terrifying of ills, is nothing to us, since so long as we exist, death is not with us; but when death comes, then we do not exist. It does not then concern either the living or the dead, since for the former it is not, and the latter are no more.”

³⁴⁸ Cf. DP, XIX; Men, 126.

³⁴⁹ Cf. SV, XLVII: “I have anticipated thee, Fortune, and entrenched myself against all thy secret attacks. And we will not give ourselves up as captives to thee or to any other circumstance; but when it is time for us to go, spitting contempt on life and on those who here vainly cling to it, we will leave life crying aloud in a glorious triumph song that we have lived well.”

salvaguardando o corpo da dor, mantendo o desejo dentro dos limites mínimos naturais e aceitando a morte como um acontecimento necessário e natural.

A importância conferida pelos estóicos ao sofrimento não é, à primeira vista, tão evidente, uma vez que, aparentemente, a finalidade que estabelecem para a existência humana é independente do sentimento de prazer ou desprazer do indivíduo, podendo mesmo implicar o seu sacrifício ou a entrega deliberada a um estado de sofrimento. Com efeito, a felicidade epicurista é, para os estóicos, uma espécie de felicidade animal, uma vez que não leva em conta a especificidade própria do homem relativamente a todos os animais e, como tal, falha na determinação da sua finalidade específica.³⁵⁰ Para os estóicos, aquilo que distingue o homem dos animais é a razão, cuja expressão ética máxima é a virtude, pelo que uma vida humana só atingirá a sua completude ou plenitude, ou seja, a felicidade, se for inteira e unicamente devotada ao desenvolvimento e aperfeiçoamento da razão e da virtude.³⁵¹

Uma tal concepção implica, desde logo, uma radical desvalorização dos habituais objectos de desejo e afecto, uma vez que se entende que, para além de não contribuírem de forma alguma para a felicidade (a virtude é, segundo os estóicos, condição necessária e suficiente para a felicidade), o apego a eles pode mesmo prejudicar ou impedir o livre desenvolvimento e exercício da virtude – e aqui se incluem, não apenas o apego a bens materiais, o desejo de riqueza, de poder, de fama, de sucesso, de honra, de respeito, de beleza, etc., mas também qualquer tipo de laço familiar, fraterno ou amoroso, o desejo de saúde e de prazer, ou mesmo o apego à própria vida. Quando se compreende o valor distinto e incomparável da virtude, todos esses “bens” devem, segundo os estóicos, perder completamente o seu valor e, ainda que preferíveis aos seus contrários, passar a ser tratados com a maior indiferença e o mais profundo desinteresse.³⁵² O ideal de vida estóico é, pois, o de uma vida de total

³⁵⁰ Cf. Fin, II, 109-111.

³⁵¹ Cf. CL, 76, 10-11: “Qual é a qualidade exclusiva do homem? A razão: quando a razão é plena e consumada proporciona ao homem a plenitude. Por conseguinte, uma vez que cada coisa quando leva à perfeição a sua qualidade específica se torna admirável e atinge a sua finalidade natural, e uma vez que a qualidade específica do homem é a razão, o homem torna-se admirável e atinge a sua finalidade natural quando leva a razão à perfeição máxima. À razão perfeita chamamos a virtude, a qual é também o bem moral.” Cf. também DL, VII, 86.

³⁵² Cf. por exemplo DL, VII, 101-104; CL, 92, 5.

desapego ao exterior, ao mundo, à vida e até mesmo a si próprio, uma vez que o bem universal é incomparavelmente superior ao bem individual e a virtude lhe exige que aceite e se conforme ao seu destino natural e necessário.³⁵³

Apesar da capa de uma extrema valorização da dimensão moral do homem, não devemos porém esquecer que, tal como no caso dos epicuristas, o propósito da filosofia estóica é, também, o alcance de uma vida feliz, pelo que, na verdade, o que através de uma tal atitude se consegue é que a felicidade passe a não estar dependente de qualquer circunstância exterior (vulnerável à sorte ou ao destino, sem que o indivíduo possa ter sobre ela qualquer controlo), mas única e exclusivamente do indivíduo, do seu interior, da sua vontade, da sua virtude, independentemente das circunstâncias mais ou menos favoráveis em que este se encontre. Ora, o apego a coisas exteriores é, normalmente, a maior fonte de sofrimento na vida de um indivíduo, pelo que ao se desaconselhar o apego ou afecto a qualquer bem exterior que o indivíduo não controle, é essencialmente este sofrimento que se pretende, não apenas reduzir, mas eliminar por completo.³⁵⁴

É, de resto, este o sentido do seu ideal da *apatheia* ou ausência de paixões: a ideia de felicidade para os estóicos identifica-se, precisamente, com um estado constante e inalterável de absoluta paz, tranquilidade e estabilidade emocional, do qual toda e qualquer agitação, perturbação ou sofrimento desta ordem deverão estar completamente ausentes. Pelo grau de afastamento que implicam do ideal estóico de saúde, as paixões são mesmo consideradas doenças da alma, equiparáveis a febres ou outras maleitas do corpo, pelo que se exige não uma mera moderação ou redução, mas a sua completa extirpação.³⁵⁵ E porque, de acordo com os estóicos, as paixões não são meras irrupções emocionais espontâneas, mas têm antes uma dimensão cognitiva fortíssima, intimamente relacionada com os juízos de valor que mantemos acerca das coisas e, mais concretamente, com a atribuição de um valor excessivo aos objectos

³⁵³ Cf. por exemplo P, V, 8; P, X, 6; Disc, II, VI; CL, 15, 77.

³⁵⁴ Cf. Disc, I, IV: "For if he tries to avoid anything beyond his will, he knows that, for all his avoidance, he will one day come to grief and be unhappy. And if this is the promise that virtue makes to us – the promise to produce happiness and peace and calm, surely progress toward virtue is progress toward each of these." Cf. também CL, 92, 4; Man, 3; Disc, I, XXII; Disc, III, XXIV.

³⁵⁵ Cf. por exemplo CL, 85, 116.

exteriores³⁵⁶, elas reflectem apenas um determinado modo de vida, que se alterará por completo a partir do momento em que o sujeito se converta ao estoicismo e aprenda a reconhecer valor única e exclusivamente ao seu interior, à sua virtude. Segundo os estóicos, só assim o sujeito se poderá pôr a salvo do destino, salvaguardar do sofrimento e conservar consigo uma felicidade estável e imperturbável.

Tal não significa que o estóico não possa ter dinheiro, que não cuide da sua saúde, que não aprecie uma boa refeição, que não goze da companhia de família e amigos, que não possa casar e ter filhos, mas simplesmente que reconhece o carácter efêmero e transitório de cada um destes bens e que, portanto, saberá sempre conservar a distância e indiferença necessárias para que a sua felicidade nunca possa depender deles nem sofrimento advir da sua perda. Da mesma forma e principalmente, saberá conservar distância e indiferença relativamente à própria vida, por forma a que a iminência da morte não seja para ele motivo de angústia: quando a morte se aproximar, saberá, como em qualquer outra circunstância, conformar-se à ordem natural e aceitá-la com a mesma calma, paz e serenidade com que viveu toda a sua vida.³⁵⁷ Afinal, se a vida não é um bem, também a morte não será um mal, e ainda que a vida seja preferível à morte, tanto uma como a outra não deixam de ser coisas ‘indiferentes’.³⁵⁸ Uma vez atingida a virtude, uma vida mais longa não é melhor do que uma de curta duração: o que importa é a completude da alma, não a sua duração.³⁵⁹ Em certos casos, uma vida mais curta pode até mesmo ser preferível, como o comprova a legitimação generalizada do suicídio, que é visto, em particular pelos estóicos mais tardios, como expressão máxima da liberdade do indivíduo,

³⁵⁶ Cf. por exemplo Man, 5.

³⁵⁷ Cf. por exemplo, CL, 54, 4-5: “Não seria o cúmulo da estupidez pensar que uma candeia apagada está em pior situação do que antes de ter sido acesa? Connosco passa-se o mesmo: somos apagados, tal qual como somos acesos!”; Disc, I, I: “I must die, must I? If at once, then I am dying: if soon, I dine now, as it is time for dinner, and afterwards when the time comes I will die. And die how? As befits one who gives back what is not his own.” Cf. também CL, 77, 99, 120; Disc, I, XXVII; Disc, III, XXIV; P, IX, 3.

³⁵⁸ Cf. por exemplo DL, VII, 101-103.

³⁵⁹ Cf. por exemplo CL, 61, 4: “(...) para que a vida seja suficiente, o que conta não são os dias, mas a qualidade da alma. Eu já vivi o suficiente, meu caro Lucílio; posso aguardar a morte plenamente saciado.”

particularmente nos casos em que, com ou sem terapia, a vida se possa ver inviabilizada ou se tenha tornado um fardo insuportável.³⁶⁰

Enquanto filólogo e grande entusiasta da filosofia antiga, Nietzsche conhecia bem, naturalmente, tanto estóicos como epicuristas, bem como a sua intenção de se apresentarem como terapias para a existência humana. Não obstante a extraordinária influência que exerceram sobre o seu pensamento e a admiração que, ocasionalmente, também confessa por alguns dos seus representantes³⁶¹, Nietzsche será, porém, extremamente crítico de ambas as filosofias, não tanto pelos elementos conceptuais que as separam, mas, principalmente, pelos motivos que as unificam. Os principais pontos de crítica são, de resto, muito semelhantes aos que elevaria ao cristianismo e vão, fundamentalmente, ao encontro da própria ideia de terapia, tal como tradicionalmente concebida.

Em primeiro lugar e de forma particularmente explícita, Nietzsche critica a sobrevalorização do sofrimento, que, sendo claramente o ponto de partida de qualquer uma destas terapias, é também reconhecido por Nietzsche como o núcleo central de ambas as filosofias.³⁶² Em relação ao estoicismo, por exemplo, Nietzsche escreve o seguinte:

Eu acho que se compreende mal o estoicismo. O essencial desta disposição – é o que ele é, mesmo antes de a filosofia o ter conquistado – é a sua atitude perante a dor e representações de desprazer: uma certa *gravidade, força de compressão e inércia* são elevadas ao máximo para que se sinta menos a dor: *rigidez e frieza* são os estratagemas, anestésicos, portanto. Objectivo principal da educação estóica: destruir a *excitabilidade fácil*, reduzir cada vez mais o número de objectos que, de todo, podem *mover*, crença no carácter

³⁶⁰ Cf. CL, 12, 10: “Em todo o lado estão patentes as vias para a liberdade: muitas, curtas e fáceis. Agradeçamos à divindade o facto de ninguém poder ser obrigado a permanecer vivo.”; Disc, I, XXIV: “To sum up: remember that the door is open. Do not be a greater coward than the children, but do as they do. Children, when things do not please them, say, ‘I will not play any more!’; so, when things seem to you to reach that point, just say, ‘I will not play any more’, and so depart, instead of staying to make moan.” Cf. também CL, 70; Disc, IV, I.

³⁶¹ Cf. por exemplo MA I, 72; MA II, WS, 295: “Und so haben einzelne Menschen auch *gelebt*, so sich dauernd in der Welt und die Welt in sich *geföhlt*, und unter ihnen einer der grössten Menschen, der Erfinder einer heroisch-idyllischen Art zu philosophiren: Epikur.”; NL 23[56], KSA 8.423: “*Lob Epicur’s*. — Die Weisheit ist um keinen Schritt über *Epikur* hinausgekommen — und oftmals viele tausend Schritt hinter ihn zurück.”; NL 28[15], KSA 8.506; NL 15[59], KSA 9.654.

³⁶² Pressuposição básica e ponto de partida para a prática de qualquer “médico da alma” (seja ele moralista, padre ou teólogo) é, segundo Nietzsche, precisamente, o exagero na questão do sofrimento e da miséria humana. Cf. por exemplo FW, 326.

desprezível e no valor diminuto da maioria das coisas que excitam, ódio e inimizade contra a excitação, a própria paixão como se se tratasse de uma doença *ou* de algo ignóbil: atenção a todas as manifestações feias e embaraçosas da paixão – em suma: *petrificação* como remédio contra o sofrimento e posterior atribuição à estátua de todos os elevados nomes do divino da virtude.³⁶³

Sobre Epicuro e a sua escola, o juízo é semelhante: se é possível reduzir todo o sistema estoíco a uma espécie de conjunto de narcóticos ou anestésicos desenhados para combater uma tremenda fobia relativamente à dor, em Epicuro, a quem Nietzsche atribui, por excelência, o “medo da dor, mesmo do infinitamente pequeno na dor”³⁶⁴, tal é ainda mais fácil de tão evidente: conforme pergunta Nietzsche, “que outro prazer tinha ele senão que a dor *parasse*?”³⁶⁵. Esta é claramente, segundo Nietzsche, a concepção de felicidade de alguém profundamente sofredor e doente³⁶⁶, razão pela qual Nietzsche reconhece em Epicuro um “*decadente típico*”³⁶⁷ e sinal claro do declínio da cultura grega. Conforme já referido na secção anterior, uma representação negativa da dor, que sobrevaloriza o seu carácter nocivo e desvaloriza o seu valor, precisamente, enquanto promotora da vida³⁶⁸, que a vê como um erro ou defeito da natureza, que se desejaria eliminar por completo e relativamente ao qual se sente necessidade de terapia, de cura, de salvação, é uma atitude profundamente decadente e niilista, na medida em que pretende erradicar uma parte essencial da vida e, portanto, reflecte uma profunda incapacidade de aceitação da existência no seu todo.

No mesmo sentido, ignorando a solidariedade essencial entre prazer e dor³⁶⁹, a representação da felicidade, partilhada por ambas as escolas, enquanto estado constante e permanente de profundo bem-estar, paz, calma e tranquilidade, do qual qualquer perturbação ou sofrimento deverá estar completamente ausente,

³⁶³ NL 15[55], KSA 9.652.

³⁶⁴ Cf. A, 30.

³⁶⁵ Cf. NL 25[17], KSA 11.16.

³⁶⁶ *Idem.* Cf. também GT, Vorrede, 4; FW, 45; GM, III, 17.

³⁶⁷ Cf. A, 30. Cf. também NL 14[99], KSA 13.276.

³⁶⁸ Cf. NL 15[55], KSA 9.652: “Diese Denkweise ist mir sehr zuwider: sie unterschätzt den Werth des Schmerzes (er ist so nützlich und förderlich als die Lust)”.

³⁶⁹ Cf. NL 8[2], KSA 12.327: “Tapfere und schöpferische Menschen fassen Lust und Leid nie als letzte Werthfragen, — es sind Begleit-Zustände, man muß Beides *wollen*, wenn man etwas *erreichen* will.”

permanece, como qualquer filosofia hedonista, pessimista, utilitarista ou eudaimonista (isto é, como qualquer filosofia que tome o par prazer/ dor como critério máximo de valor), superficial e ingénua³⁷⁰, reflectindo para além disso, uma vez mais, uma relação doentia com a existência. Conforme Nietzsche escreve no prefácio à segunda edição da *Gaia Ciência*,

Qualquer filosofia que coloque a paz acima da guerra, qualquer ética com uma definição negativa do conceito de felicidade, qualquer física e metafísica que conheça um fim, um estado final de qualquer tipo, qualquer aspiração estética ou religiosa predominante por um mundo à parte, para além, exterior, acima (*Abseits, Jenseits, Ausserhalb, Oberhalb*) permite perguntar se não foi a doença aquilo que inspirou os filósofos.³⁷¹

A própria ideia de que a felicidade seja algo que se deseja e que deva constituir a finalidade da nossa existência é uma ideia que, sendo historicamente condicionada, Nietzsche identifica com o início da decadência da cultura grega, mais propriamente, com o período a partir de Sócrates, altura em que, precisamente, “a antiga Atenas caminhava para o fim”³⁷²: o simples facto de, a partir dessa altura, a felicidade ser algo que se tematiza e que se procura demonstra já que algo na cultura grega se começava a degenerar.³⁷³ Por outro lado, o facto de, em particular a partir de Aristóteles, se determinar a felicidade como finalidade da vida humana, ou, mais concretamente, se

³⁷⁰ Cf. JGB, 225: “Ob Hedonismus, ob Pessimismus, ob Utilitarismus, ob Eudämonismus: alle diese Denkweisen, welche nach *Lust* und *Leid*, das heisst nach Begleitzuständen und Nebensachen den Werth der Dinge messen, sind Vordergrunds-Denkweisen und Naivetäten, auf welche ein Jeder, der sich *gestaltender* Kräfte und eines Künstler-Gewissens bewusst ist, nicht ohne Spott, auch nicht ohne Mitleid herabblicken wird. Mitleiden mit *euch!*” Cf. também EH, Schicksal, 4; NL 8[2], KSA 12.327. A própria ideia de felicidade enquanto uma espécie de “estado final”, constante e imperturbável – ideia partilhada por ambas as escolas – é, naturalmente, também ela uma ingenuidade, na medida em que tal como acontece com a dor e o prazer, também felicidade e infelicidade são absolutamente inseparáveis: “a felicidade e a infelicidade são duas irmãs gémeas, que crescem juntas ou, como no vosso caso – *permanecem pequenas!*” (FW, 338).

³⁷¹ FW, Vorwort, 2. Cf. também MA II, VM, 349; JGB, 200: “(...) ein solcher Mensch der späten Culturen und der gebrochenen Lichte wird durchschnittlich ein schwächerer Mensch sein: sein gründlichstes Verlangen geht darnach, dass der Krieg, der er *ist*, einmal ein Ende habe; das Glück erscheint ihm, in Übereinstimmung mit einer beruhigenden (zum Beispiel epikurischen oder christlichen) Medizin und Denkweise, vornehmlich als das Glück des Ausruhens, der Ungestörtheit, der Satttheit, der endlichen Einheit, als “Sabbat der Sabbate” (...).”

³⁷² Cf. GD, Sokrates, 9.

³⁷³ Cf. NL 25[17], KSA 11.16: “Als es mit der besten Zeit Griechenlands vorbei war, kamen die Moral-Philosophen: von Sokrates an nämlich sind alle griechischen Philosophen zuerst und im tiefsten Grunde Moral-Philosophen. Das heißt: sie suchen das Glück — schlimm, daß sie es suchen mußten! Philosophie: das ist von Sokrates an jene höchste Form der Klugheit, welche sich nicht vergreift beim persönlichen Glück. Haben sie wohl viel davon gehabt?” Cf. também GD, Sokrates, 2; EH, GT, 1.

ter necessidade de encontrar uma finalidade para a existência, demonstra já como a simples existência, a simples vida, o simples ser, deixa de ser suficiente: é preciso perceber qual é o fim, o sentido, o propósito, o “para quê?”, ou, justamente, é preciso que *haja* um fim, um sentido, um propósito, um “para quê”, ou seja, a vida passa a precisar de uma justificação ou legitimação. Particularmente extremada, como se sabe, com o cristianismo, esta necessidade de justificação da vida – ou, por outras palavras, a incapacidade de enfrentar o sem-sentido ou a ausência de uma finalidade para a existência, que se encontra hoje, como vimos, no núcleo do sofrimento tipicamente humano – é, segundo Nietzsche, a grande perversidade ou corrupção de todos os moralistas a partir de Aristóteles. Nas suas palavras,

A felicidade como *fim último da vida individual*. Aristóteles e todos os outros!

É, portanto, o domínio do *conceito de finalidade* que, até hoje, tem corrompido todos os moralistas. “Tem de haver um ‘para quê’ da vida!”

Que também a *vida consciente racional* pertence ao desenvolvimento da *vida sem finalidade – ego*.³⁷⁴

Directamente relacionada com a concepção da felicidade como finalidade da existência e, portanto, como um estado final, constante e imperturbável, por um lado, e com o pânico do sofrimento e a necessidade de secar todas as suas fontes, por outro, está ainda, como vimos, a prescrição de um modo de vida ascético, nomeadamente, um controlo e redução máximos do desejo, no caso de Epicuro, uma erradicação completa de qualquer paixão da alma, no caso dos estóicos, ou, remontando mesmo a Sócrates, a definição da felicidade de acordo com a fórmula (da qual a filosofia antiga nunca mais se libertaria), segundo a qual “Razão = Virtude = Felicidade”³⁷⁵. Também este será motivo de crítica para Nietzsche, que, embora reconhecendo o que de nocivo existe num desejo descontrolado ou num excesso de paixão, considera todo o extremismo sinal de doença e degeneração. Indo contra todos os instintos saudáveis dos antigos gregos, a fórmula socrática marca, segundo Nietzsche, a transição do

³⁷⁴ NL 7[210], KSA 10.307. Cf. também GD, Irrthümer, 8.

³⁷⁵ Cf. GD, Sokrates, 4, 10; NL 14[92], KSA 13.268: “Ich suche zu begreifen, aus welchen partiellen und idiosynkratischen Zuständen das sokratische Problem abzuleiten ist: seine Gleichsetzung von Vernunft = Tugend = Glück. Mit diesem Absurdum von Identitäts-Lehre hat er *bezaubert*: die antike Philosophie kam nicht wieder los ...”. Cf. também FW, 120.

período trágico para o período racionalista-optimista, no qual é dada à razão, e em oposição a todos os instintos, total soberania.³⁷⁶ À necessidade de fazer da razão um tirano absoluto corresponde, porém, a compreensão de que algo se encontra fora de controlo e que não se consegue dominar de outro modo, nomeadamente os “instintos em anarquia”³⁷⁷ de Sócrates, o desejo excessivo, no caso de Epicuro, ou as paixões descontroladas, no caso dos estóicos, pelo que as suas prescrições de saúde – tanto a sua sobrevalorização da razão e da virtude, por um lado, como a necessidade de combater os instintos (Sócrates), reduzir o desejo ao mínimo (Epicuro) ou erradicar por completo as paixões da alma (estóicos) – são, na verdade, elas mesmas já patologicamente condicionadas.³⁷⁸ Conforme Nietzsche explicita no *Crepúsculo dos Ídolos*,

Na luta contra um desejo, o mesmo meio, castração (*Verschneidung*), extirpação (*Ausrottung*), é escolhido instintivamente por aqueles que têm uma vontade demasiado fraca, por aqueles que são demasiado degenerados para se poderem impor uma medida nele: por aquelas naturezas que precisam de *la Trappe*, para usar uma metáfora (e sem metáfora –), uma qualquer declaração definitiva de hostilidade, um *abismo* entre si e uma paixão. Os meios radicais só são indispensáveis para os degenerados; a fraqueza da vontade, ou mais concretamente, a incapacidade de *não* reagir a um estímulo é, ela própria, apenas uma outra forma de degeneração.³⁷⁹

Porque patologicamente condicionadas, também as prescrições de todas estas terapias são, simultânea e perversamente, condicionantes de um adoecimento: a todas estas formas de “tratamento”, que consistam no combate feroz aos instintos, ao desejo ou às paixões, Nietzsche chama práticas de castração (*Castratismus*)³⁸⁰, comparando-as ainda aos dentistas que simplesmente arrancam dentes para que estes parem de doer – com a diferença, porém, de que os dentistas realmente eliminam a

³⁷⁶ Cf. GD, Sócrates, 4, 10. Cf. também GT, 12-15.

³⁷⁷ Cf. GD, Sócrates, 9. Cf. também GD, Sócrates, 4.

³⁷⁸ Cf. GD, Sócrates, 10: “Wenn man nöthig hat, aus der *Vernunft* einen Tyrannen zu machen, wie Sokrates es that, so muss die Gefahr nicht klein sein, dass etwas Andres den Tyrannen macht. Die Vernünftigkeit wurde damals errathen als *Retterin*, es stand weder Sokrates, noch seinen “Kranken” frei, vernünftig zu sein, — es war de rigueur, es war ihr *letztes* Mittel. Der Fanatismus, mit dem sich das ganze griechische Nachdenken auf die Vernünftigkeit wirft, verräth eine Nothlage: man war in Gefahr, man hatte nur Eine Wahl: entweder zu Grunde zu gehn oder — *absurdvernünftig* zu sein... Der Moralismus der griechischen Philosophen von Plato ab ist pathologisch bedingt (...).”

³⁷⁹ GD, Moral, 2.

³⁸⁰ Cf. GD, Moral, 1.

dor dos doentes ao fazê-lo, ao passo que estas práticas apenas a iludem, refinam, transformam, mascaram, e, na verdade, aumentam.³⁸¹ É neste sentido que, referindo-se em particular aos estóicos, Nietzsche pergunta retoricamente: “será que esta nossa vida é mesmo assim tão dolorosa e penosa, ao ponto de nos ser vantajoso trocá-la por um estilo de vida e petrificação estóicos? Não nos encontramos mal o suficiente para termos de nos encontrar mal à maneira dos estóicos!”³⁸² Não negando o sofrimento associado ao desejo e às paixões, Nietzsche considera porém que, por um lado, este sofrimento é sobrevalorizado por todos os “pregadores da moral” e terapeutas que gostariam de nos convencer da necessidade de uma “cura radical”³⁸³, e, por outro lado, é desvalorizado o valor, a riqueza, a criatividade, a fertilidade que advêm, precisamente, do cultivo saudável do desejo, dos instintos e das paixões.³⁸⁴

Querer aniquilar por completo o desejo ou as paixões para evitar as consequências nefastas que delas advêm apresenta-se, pois, para Nietzsche, como uma forma aguda de estupidez: “atacar as paixões pela raiz”, escreve Nietzsche, “significa atacar a vida pela raiz”, razão pela qual todas estas terapias são, na verdade, “*inimigas da vida (lebensfeindlich)*”.³⁸⁵ Todas elas se viram, com efeito, contra os instintos mais vitais do ser humano, contra as condições mais básicas da vida, são por isso profundamente anti-natura (apesar de se proclamarem fiéis seguidoras da natureza) e encerram em si, portanto, uma implícita condenação da vida.³⁸⁶ Contra os pressupostos, tanto da filosofia de Sócrates, como das terapias helenistas, Nietzsche afirma que “a racionalidade a qualquer preço”, “a vida luminosa, fria, precavida, consciente, sem instinto, contra os instintos” não é senão uma doença, “uma outra

³⁸¹ Cf. MA II, WS, 83; M, 425: “Durch *Irrthümer* über ihre Herkunft, ihre Einzigkeit, ihre Bestimmung, und durch *Anforderungen*, die auf Grund dieser Irrthümer gestellt wurden, hat sich die Menschheit hoch gehoben und sich immer wieder “selber übertroffen”: aber durch die selben Irrthümer ist unsäglich viel Leiden, gegenseitige Verfolgung, Verdächtigung, Verkennung, und noch mehr Elend des Einzelnen in sich und an sich in die Welt gekommen. Die Menschen sind *leidende* Geschöpfe geworden, in Folge ihrer Moralen (...).”; GD, Moral, 1.

³⁸² Cf. FW, 326.

³⁸³ *Idem*.

³⁸⁴ Cf. por exemplo M, 560; FW, 326; GD, Moral, 3; NL 15[55], KSA 9.652.

³⁸⁵ Cf. GD, Moral, 1.

³⁸⁶ Cf. GD, Moral, 4.

doença”, sendo a necessidade de combater os instintos a fórmula mesma da decadência.³⁸⁷

Invertendo claramente a fórmula socrática, Nietzsche defende, pelo contrário, que “enquanto a vida *ascende*, a felicidade é igual aos instintos”³⁸⁸, e no que diz respeito ao desejo e às paixões, prefere vê-las como valiosas inimigas interiores, que, longe de se quererem eliminar, se devem mesmo cultivar, na medida em que só a guerra, o conflito, a contradição interior é criativa, sendo precisamente na calma ou paz interior – na “tranquilidade da alma”, a que tanto estóicos como epicuristas aspiravam – que se encontra o maior perigo.³⁸⁹ Ao invés da completa excisão ou erradicação de todos os instintos poderosos, das paixões e dos afectos humanos propostas por todos estes moralistas, Nietzsche apresenta, pois, a ideia de uma espiritualização (*Vergeistigung*) ou sublimação (*Sublimierung*) de toda a nossa complexidade pulsional.³⁹⁰ A grande diferença relativamente às práticas de castração ou aniquilação dos instintos ou paixões é que o processo de espiritualização *modifica* efectivamente os instintos e as paixões, mas não os elimina: é a mesma paixão ou instinto que se mantém, ainda que de uma forma interiorizada (“casada” com o espírito³⁹¹), cultivada e canalizada para outros fins, mais criativos e produtivos do que a sua mera expressão bruta, mas em todo o caso fins que promovem o instinto da vida e intensificam o sentimento de poder – tal como seria próprio, aliás, de qualquer “moral saudável”³⁹². Assim, no *Crepúsculo dos Ídolos* Nietzsche pergunta-se “como se

³⁸⁷ Cf. GD, Sokrates, 11.

³⁸⁸ *Idem*.

³⁸⁹ Cf. GD, Moral, 3: “Nicht anders verhalten wir uns gegen den “inneren Feind”: auch da haben wir die Feindschaft vergeistigt, auch da haben wir ihren *Werth* begriffen. Man ist nur *fruchtbar* um den Preis, an Gegensätzen reich zu sein; man bleibt nur *jung* unter der Voraussetzung, dass die Seele nicht sich streckt, nicht nach Frieden begehrt... Nichts ist uns fremder geworden als jene Wünschbarkeit von Ehedem, die vom “Frieden der Seele”, die *christliche* Wünschbarkeit; Nichts macht uns weniger Neid als die Moral-Kuh und das fette Glück des guten Gewissens. Man hat auf das *grosse* Leben verzichtet, wenn man auf den Krieg verzichtet ...”

³⁹⁰ Cf. por exemplo NL 37[12], KSA 11.587: “Ich wünsche mir selber und allen denen, welche ohne die Ängste eines Puritaner-Gewissens leben — leben *dürfen* —, eine immer *größere Vergeistigung* und Vervielfältigung der Sinne; ja wir wollen den Sinnen dankbar sein für ihre Feinheit, Fülle und Kraft und ihnen das Beste von Geist, was wir haben, dagegen bieten.”

³⁹¹ Cf. GD, Moral, 1.

³⁹² Cf. GD, Moral, 4. Cf. WOTLING (1995: 205-210); CONSTÂNCIO (2013b: 114-115, 178).

espiritualiza, embeleza, diviniza um desejo?”³⁹³ e ao longo da sua obra utiliza frequentemente a metáfora do jardineiro para descrever a forma mais saudável, criativa e produtiva de lidar, tanto com os instintos, como com os desejos ou as paixões:

Uma pessoa pode dispor dos seus instintos (*Trieben*) como um jardineiro e, apesar de poucos o saberem, cultivar os rebentos da raiva, da piedade, da curiosidade, da vaidade de uma forma tão fértil e proveitosa como um belo fruto numa trepadeira; pode fazê-lo com o bom ou o mau gosto de um jardineiro e, por assim dizer, em estilo francês, inglês, holandês ou chinês; também pode deixar a natureza prevalecer e providenciar apenas, aqui e ali, algum adorno ou rectificação; por último, pode ainda, sem qualquer conhecimento ou consideração, deixar as plantas crescer com as suas protecções e impedimentos naturais e deixá-las travar a sua luta entre si até ao fim – de facto, uma pessoa pode ter prazer numa tal selva e, precisamente, querer ter este prazer, ainda que lhe exija algum esforço.³⁹⁴

Seja pela sua condenação explícita do sofrimento e o seu desejo da sua eliminação, seja pela sua necessidade de encontrar uma finalidade para a existência, seja ainda pela sua oposição crassa a toda a vida instintiva, emocional e passional, e consequente desvalorização de todo o mundo, de todos os bens ditos “exteriores”, todas estas terapias desde Sócrates se podem, pois, incluir no “consensus sapientium”³⁹⁵ que desde sempre condenou a existência humana no seu todo, não sendo, por isso, senão expressão de uma vida “decadente, enfraquecida, cansada, condenada”³⁹⁶ ou, numa outra formulação de Nietzsche, “o próprio *instinto de decadence* que faz de si mesmo um imperativo”³⁹⁷. Em todas elas se reconhece, com efeito, ainda que escondidos, mascarados, dissimulados, o mesmo enfraquecimento, cansaço e empobrecimento vitais, a mesma desconfiança e hostilidade perante o mundo, a vida e si próprios, ou, em suma, a mesma vontade de nada que, como vimos, caracteriza o niilismo e constitui o núcleo da doença da cultura ocidental.

³⁹³ Cf. GD, Moral, 1.

³⁹⁴ M, 560. Cf. também MA II, VM, 275; M, 174, 382; FW, 17; NL 7[30], KSA 9.324; NL 7[211], KSA 9.361; NL 11[2], KSA 9.441.

³⁹⁵ Cf. GD, Sócrates, 2.

³⁹⁶ Cf. GD, Moral, 5.

³⁹⁷ *Idem*.

A todas estas “terapias” se poderia, pois, aplicar o veredicto nietzschiano relativamente ao “Problema de Sócrates”: longe de terem sido verdadeiros médicos ou terapeutas, tanto Sócrates, como Epicuro, Epicteto, Sêneca (ou qualquer outro estóico ou epicurista) estavam era doentes – e doentes da vida – pelo que, apesar de terem fascinado como promessas de cura ou aparências de salvação, enquanto médicos foram todos verdadeiros mal-entendidos, tendo antes, na verdade, conduzido a um agravamento da doença, ou a uma nova expressão da doença, pior ainda do que aquela de que era suposto curarem.³⁹⁸ Conforme já referido, uma tese central de Nietzsche é que a maior doença da humanidade foi causada pela tentativa de combate de outras doenças e que aquilo que aparente e temporariamente pareceu ser um tratamento ou cura acabou por se revelar infinitamente pior nos seus efeitos do que a própria doença que se pretendia tratar.³⁹⁹ Se estas terapias antigas mostram já claramente esta tendência, sendo possível identificar nelas os primeiros passos neste sentido, seria, naturalmente, ao cristianismo que estaria reservado o passo derradeiro e definitivo.

2.2.2.2. A Terapia Religiosa: o Cristianismo

Apesar de no interior das terapias helenistas e, em geral, em toda a filosofia moral a partir de Sócrates se encontrar já uma tendência clara para o ascetismo, é, evidentemente, com o cristianismo que o ideal ascético definitivamente triunfa. Que este se encontre, porém, já presente de uma forma embrionária em formas de terapia anteriores à do cristianismo demonstra, desde logo, que o cristianismo não nasceu e, acima de tudo, não triunfou acidentalmente, por acaso, mas antes porque veio responder a uma necessidade premente antiga, já estabelecida, até então sem uma resolução definitiva. O estado de decadência que lhe deu origem e lhe permitiu a vitória é, de resto, identificado por Nietzsche como correspondendo ao mesmo solo

³⁹⁸ Cf. GD, Sokrates, 9, 11-12.

³⁹⁹ Cf. NL 4[318], KSA 9.179: “Ich werde von der größten Krankheit der Menschen sprechen und will zeigen, daß sie aus der Bekämpfung anderer Krankheiten entstanden ist: daß das anscheinende Heilmittel auf die Dauer Schlimmeres erzeugt hat, als das ist, was durch dasselbe beseitigt werden sollte.” Cf. também GM, I, 6; GM, III, 15- 17, 20-21.

que viu, tanto a filosofia de Sócrates, como as terapias estóica e epicurista nascer. Nas suas palavras,

Nunca é demais reflectir sobre o seguinte: o cristianismo é a religião da antiguidade envelhecida, a sua condição prévia são culturas antigas degeneradas; é sobre estas que conseguiu e consegue actuar como um bálsamo. Em épocas em que os olhos e os ouvidos estão “cheios de lama”, de tal forma que já não conseguem ouvir a voz da razão e da filosofia, nem ver a sabedoria em forma corpórea, carregue ela o nome de Epicteto ou de Epicuro: nestas épocas, talvez o martírio erigido na cruz e o “trombone do Juízo Final” possa ainda motivar estes povos para uma vida *decente*.⁴⁰⁰

Tal como para qualquer uma das terapias filosóficas tentadas a partir de Sócrates, o ponto de partida do cristianismo é, também ele, a luta contra o sofrimento e a procura de um sentido para a vida, ou, melhor, de um sentido para o sofrimento. “O seu reino”, escreve Nietzsche, “é o do *domínio sobre os que sofrem*”⁴⁰¹, o que significa que o cristianismo nunca teria triunfado se não houvesse, desde logo, sofredores, e sofredores que não suportam o seu sofrimento e gostariam de o ver eliminado, ou, pelo menos, justificado. Relembre-se que, no que toca ao sofrimento humano, há sempre estas duas dimensões fundamentais a que qualquer terapia procura dar resposta: por um lado, a quantidade de sofrimento, que se procura eliminar ou, pelo menos, reduzir significativamente; por outro lado, de forma mais profunda, a falta de um sentido (isto é, de um propósito ou finalidade) para o sofrimento, que se pretende colmatar. Parece ter sido essencialmente neste segundo aspecto, quer dizer, na justificação do sofrimento e, assim, na atribuição de um sentido para a totalidade da vida, que qualquer terapia anterior ao cristianismo falhou ou não foi suficiente, dando lugar à necessidade de uma terapia mais radical, ou seja, a terapia religiosa, em particular, o cristianismo. Com efeito, aquilo que parece distinguir uma terapia religiosa de todas as outras, não religiosas, é o facto de nela se incluir uma determinada mundividência ou interpretação do mundo e da vida, em que tanto o todo como cada uma das suas partes adquirem um sentido profundo e peculiar.⁴⁰² No

⁴⁰⁰ MA II, VM, 224.

⁴⁰¹ Cf. GM, III, 15.

⁴⁰² Cf. por exemplo FW, 353: “Die eigentliche Erfindung der Religionsstifter ist einmal: eine bestimmte Art Leben und Alltag der Sitte anzusetzen, welche als disciplina voluntatis wirkt und zugleich die Langeweile wegschafft; sodann: gerade diesem Leben eine *Interpretation* zu geben, vermöge deren es

caso do cristianismo, porém, esta atribuição de sentido é feita de uma forma altamente perversa e, segundo Nietzsche, profundamente nociva, quer para o indivíduo que se torne cristão, quer para uma cultura que se cristianize massivamente, como é, evidentemente, o caso da cultura ocidental.

Nietzsche não se cansa, com efeito, de repetir como o cristianismo é uma religião de fracos, de doentes, de impotentes, de decadentes, sendo a função dos padres, ou da Igreja em geral, precisamente a liderança, a defesa e o “tratamento” deste grupo, deste “imenso rebanho de fracassados, de descontentes, de desgraçados, de azarados e de toda a espécie de sofrendores-em-si”⁴⁰³, que, justamente, precisam da Igreja para se manterem em vida, para suportarem a existência, para se conseguirem mesmo aguentar a si próprios. Evidentemente, nenhum fraco gosta de ser fraco, nenhum doente quer ser doente, não há frustrado que não aspire ao sucesso e não há impotente que não deseje, justamente, ter mais poder – é por isso que o pastor cristão e, com ele, todo o seu rebanho, são, por excelência, “a incarnação do desejo de ser-de-outro-modo, de estar-noutro-lado”⁴⁰⁴. Por outro lado, porém, este ser-deste-modo e não do outro, a que se aspira, parece gerar, por parte dos doentes, dos fracos, dos impotentes, dos oprimidos, uma profunda indignação, um ódio venenoso, um intenso desejo de vingança contra os fortes, os poderosos, os saudáveis, isto é, contra tudo aquilo que se desejaria ser mas não se é e não se consegue nem nunca se conseguirá vir a ser⁴⁰⁵ – daí a tese nietzschiana, segundo a qual os homens mais fortes, saudáveis e bem-sucedidos são os que mais precisam de ajuda e protecção: contra eles têm, precisamente, o peso da grande maioria, o poder do ódio e do desejo de vingança de

vom höchsten Werthe umleuchtet scheint, so dass es nunmehr zu einem Gute wird, für das man kämpft und, unter Umständen, sein Leben lässt. In Wahrheit ist von diesen zwei Erfindungen die zweite die wesentlichere: die erste, die Lebensart, war gewöhnlich schon da, aber neben andren Lebensarten und ohne Bewusstsein davon, was für ein Werth ihr innewohne.”

⁴⁰³ Cf. GM, III, 13.

⁴⁰⁴ *Idem.* Cf. também GM, III, 14.

⁴⁰⁵ Cf. por exemplo GM, I, 7; GM, III, 14: “Auf solchem Boden der Selbstverachtung, einem eigentlichen Sumpfboden, wächst jedes Unkraut, jedes Giftgewächs, und alles so klein, so versteckt, so unehrlich, so süßlich. Hier wimmeln die Würmer der Rach- und Nachgefühle; hier stinkt die Luft nach Heimlichkeiten und Uneingeständlichkeiten; hier spinnt sich beständig das Netz der bösestigen Verschwörung, — der Verschwörung der Leidenden gegen die Wohlgerathenen und Siegreichen, hier wird der Aspekt des Siegreichen *gehasst*.”

todo o rebanho de pobres, fracos, doentes e oprimidos.⁴⁰⁶ Como gere, porém, o sacerdote ascético todos estes sentimentos contraditórios dos seus fiéis? Como alivia a sua dor? Como utiliza este ódio e desejo de vingança? Como convence ele o rebanho a permanecer em vida, a agarrar-se a ela? Que tipo de instrumentos utiliza para, precisamente, tratar os seus doentes?

A terapia sacerdotal parece envolver, pelo menos, dois momentos fundamentais, ambos relacionados com uma figura psicológica absolutamente central na análise nietzschiana do cristianismo, nomeadamente, o ressentimento.⁴⁰⁷ O primeiro prende-se com o fenómeno a que Nietzsche chama “revolta dos escravos” e que desenvolve com particular detalhe no primeiro ensaio da *Genealogia da Moral*. Trata-se, fundamentalmente, de um mecanismo psicológico básico de defesa e conservação e que consiste, muito simplesmente, numa inversão de olhar ou de perspectiva, ou numa reinterpretação de um determinado estado de coisas, através do qual aquilo que se valoriza (e que se deseja, a que se aspira, mas que não se consegue alcançar ou obter) é desvalorizado, criticado, caluniado, ao passo que aquilo que se é ou se tem (apesar de ser algo que, no fundo, se despreza e se preferiria não ser ou ter), passa a ser louvado e elevado ao máximo no seu valor. Esta inversão de avaliações é, no fundo, a única coisa que os fracos e impotentes (os “escravos”) podem fazer contra os fortes e poderosos (“os senhores”), na medida em que, precisamente pela sua fraqueza e impotência, uma verdadeira reacção lhes está vedada.⁴⁰⁸

Na base do ressentimento está, pois, por um lado uma longa opressão, um prolongado sentimento de fraqueza, de impotência, de inferioridade relativamente a alguém ou a um determinado estado de coisas, acompanhado de um desejo de

⁴⁰⁶ Cf. por exemplo GM, III, 14: “Die Kranken sind die grösste Gefahr für die Gesunden; *nicht* von den Stärksten kommt das Unheil für die Starken, sondern von den Schwächsten. (...) Die *Krankhaften* sind des Menschen grosse Gefahr: *nicht* die Bösen, *nicht* die “Raubthiere”. Die von vornherein Verunglückten, Niedergeworfnen, Zerbrochnen — sie sind es, die *Schwächsten* sind es, welche am Meisten das Leben unter Menschen unterminiren, welche unser Vertrauen zum Leben, zum Menschen, zu uns am gefährlichsten vergiften und in Frage stellen.”

⁴⁰⁷ É interessante contrastar a análise nietzschiana do ressentimento com a de Max Scheler que, em *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, apesar de reconhecer o ressentimento como estando na origem dos valores modernos, procura, porém, separar o cristianismo deste mesmo fenómeno, através de uma reinterpretação da originalidade do amor cristão.

⁴⁰⁸ Cf. GM, I, 10.

superação ou inversão desta mesma relação de poder, e, por outro lado, a incapacidade de gestão destes sentimentos, de libertação deste rancor e ódio profundos, de satisfação deste desejo de vingança, seja através de uma exteriorização imediata, de uma acção espontânea e directa contra aquilo que oprime, seja através do mero esquecimento, da simples (boa) “digestão” destes mesmos sentimentos.⁴⁰⁹ Citando A. E. Paschoal, o ressentimento é fruto de um “mundo interior (...) permeado de caminhos tortuosos, preenchidos por um material visguento”, que se constitui pela “incapacidade de lançar ativamente para fora o produto de uma vingança não realizada e pela impossibilidade de digerir o veneno produzido”⁴¹⁰. Se nos lembrarmos dos mecanismos de interiorização descritos no segundo ensaio, o ressentimento é, no fundo, um profundo desejo de vingança não satisfeito e, portanto, interiorizado. O mecanismo psicológico de inversão de avaliações apresenta-se, assim, como uma espécie de consolo interior imaginário, a única forma que os “escravos” encontram para se valorizarem e enaltecerem a si mesmos e, principalmente, para se mostrarem superiores aos “senhores”, ou seja, para descarregarem o seu ódio, inverterem a relação de poder e, em parte, satisfazerem, ainda que ilusória e sub-repticiamente, o seu desejo de vingança.

Como se sabe, foi precisamente este mecanismo que, segundo Nietzsche, serviu de motor à inversão de valores que deu origem à moral judaico-cristã, sendo precisamente o desvelamento deste processo o grande objectivo do primeiro ensaio da *Genealogia*: longe de possuírem uma qualquer essência divina ou transcendente, Nietzsche mostra como os valores da religião judaico-cristã são, na verdade, fruto de sentimentos humanos, demasiado humanos, como o ódio, a inveja, a indignação, a frustração, o desejo de vingança, ou, numa palavra, do ressentimento.⁴¹¹ Segundo a história que Nietzsche conta no primeiro ensaio da *Genealogia*, com efeito, as categorias de bom e mau num sentido moral (*gut/ böse*) terão vindo ao mundo

⁴⁰⁹ Cf. por exemplo GM, I, 10; GM, III, 16.

⁴¹⁰ Cf. PASCHOAL (2007: 102).

⁴¹¹ Cf. EH, GM: “Die Wahrheit der *ersten* Abhandlung ist die Psychologie des Christenthums: die Geburt des Christenthums aus dem Geiste des Ressentiment, *nicht*, wie wohl geglaubt wird, aus dem “Geiste”, — eine Gegenbewegung ihrem Wesen nach, der grosse Aufstand gegen die Herrschaft *vornehmer* Werthe.”

através, justamente, da reinterpretação de um modo de avaliação mais antigo e nobre, de acordo com o qual ser bom (*gut*) significava apenas ter nobreza, força, poder, saúde, vigor, energia, gostar da guerra e da aventura, ter supremacia sobre os demais, ao passo que maus (*schlecht*) seriam os homens simples, comuns, plebeus, vulgares, fracos, doentes, impotentes, subservientes, em suma, a maioria, o povo, o rebanho.⁴¹² Segundo Nietzsche a moral surge, precisamente, quando este grupo de fracos e oprimidos se revolta e, a partir do seu ressentimento, dá início à “*mais espiritual das vinganças*”⁴¹³, moralizando o antigo par de valores e invertendo o modo de avaliação: maus num sentido moral (*böse*) seriam doravante os fortes, poderosos, opressores, egoístas e respectivas acções, ao passo que o ser fraco, simples, humilde, altruísta e submisso se converteria em algo moralmente bom (*gut*).⁴¹⁴ Nas suas palavras,

Foram os judeus que, com uma lógica assustadora, se atreveram a inverter a equação aristocrática (bom = nobre = poderoso = belo = feliz = amado pelos deuses) e, com os dentes de um ódio abismal (o ódio da impotência), sustiveram a inversão, nomeadamente, que “só os miseráveis são bons; só os pobres, impotentes, inferiores são bons; os sofredores, privados, doentes, feios, são também os únicos devotos, os únicos piedosos, apenas para eles há bem-aventurança, – pelo contrário vocês, nobres e poderosos, vocês serão para toda a eternidade os maus, os cruéis, os cobiçosos, os insaciáveis, os sem-deus, serão também eternamente os desgraçados, os danados, os condenados!”...⁴¹⁵

A perversidade desta revolta dos escravos e da sua vingança não se resume, pois, a inverter os valores e as avaliações dominantes, mas ainda a associar castigos ou recompensas futuras e transcendentais, de acordo com a mesma lógica de valor: não só ser fraco, pobre, doente, impotente, subserviente passa a ser “bom” e as

⁴¹² Cf. GM, I, 7. Cf. também GM, I, 4-5.

⁴¹³ Cf. GM, I, 7.

⁴¹⁴ A distinção fundamental para que Nietzsche aponta entre um modo de avaliação baseado nas categorias de *gut* e *schlecht*, e o modo de avaliação baseado nas categorias de *gut* e *böse*, não é em português tão evidente, uma vez que em ambos os casos utilizamos a distinção entre bom e mau (utilizando as formas substantivadas, porém, poderemos dar conta desta distinção apontando para a diferença avaliativa entre os pares ,bom’/ ,mau’ e ,o bem’/ ,o mal’). Nietzsche refere-se, obviamente, à distinção entre o uso moral e o uso não moral destas mesmas categorias, estando implicado, por um lado, que elas já existiam muito antes da moral, e em segundo lugar, que só a partir da “revolta dos escravos” elas adquirem um valor e um uso propriamente morais. Cf. GM, I, 2, 4-5, 7-11. Sobre a “revolta dos escravos” e a figura do ressentimento cf. STEGMAIER (1994: 94-130); LEITER (2002: 193-222); JANAWAY (2007: 90-106); WALLACE (2007); OWEN (2007: 75-89); HATAB (2008: 37-68); PASCHOAL (2007).

⁴¹⁵ GM, I, 7.

correspondentes fraqueza, cobardia, obediência, impotência e humildade são elevadas a virtudes, como a todos os “bons” passa a pertencer em exclusivo o amor, a misericórdia e a protecção divinas, bem como o “reino de Deus” e a vida eterna, como uma espécie de recompensa para a sua “bondade” e para o sofrimento que tiveram de aguentar em vida.⁴¹⁶ Quanto aos outros, aos “maus”, isto é, àqueles que são poderosos, ricos e saudáveis, que são fortes e usam a sua força, que dominam, que subjagam, que são genuinamente felizes, quanto a estes se fará “justiça”: serão julgados, castigados e condenados por Deus no “Dia do Juízo Final” e sofrerão, inversamente, uma pena eterna.⁴¹⁷

Implicada neste processo está, conforme Nietzsche constantemente sublinha, a fabricação falaciosa das ideias de sujeito e de liberdade, também elas, segundo Nietzsche, típicas de uma moral de escravos e de homens do ressentimento, nascidas de uma vontade rancorosa de culpabilizar e de condenar⁴¹⁸: como se, com efeito, por trás da força que se manifesta estivesse um sujeito que decide ser forte e manifestar a sua força, e, mais importante ainda, como se o forte fosse livre para ser fraco e o fraco para ser forte ou, utilizando a metáfora de Nietzsche, como se fosse acessível ao cordeiro ser ave de rapina, e legítimo exigir da ave de rapina que se tornasse cordeiro.⁴¹⁹ Note-se, com efeito, como aquilo que os “escravos” ou os “homens do ressentimento” fazem não é senão legitimar o seu próprio modo de ser, aquilo que são e não podem deixar de ser, “a sua essência, o seu modo de agir, a sua realidade única, inelutável, inalienável”⁴²⁰, nomeadamente, a sua fraqueza, a sua cobardia, a sua decadência, a sua pobreza, a sua doença. Não o poderiam, porém, ter feito, sem a

⁴¹⁶ Cf. GM, I, 7, 14, 15.

⁴¹⁷ *Idem.* Cf. também GM, III, 14: “Sie wandeln unter uns herum als leibhafte Vorwürfe, als Warnungen an uns, — wie als ob Gesundheit, Wohlgerathenheit, Stärke, Stolz, Machtgefühl an sich schon lasterhafte Dinge seien, für die man einst büssen, bitter büssen müsse: oh wie sie im Grunde dazu selbst bereit sind, büssen zu *machen*, wie sie darnach dürsten, *Henker* zu sein! Unter ihnen giebt es in Fülle die zu Richtern verkleideten Rachsüchtigen, welche beständig das Wort “Gerechtigkeit” wie einen giftigen Speichel im Munde tragen, immer gespitzten Mundes, immer bereit, Alles anzuspeien, was nicht unzufrieden blickt und guten Muths seine Strasse zieht.” Qualquer ideia de justiça (*Gerechtigkeit*) que se baseie no castigo e na punição é, para Nietzsche, fruto de ressentimento, na medida em que é igualmente reconduzível a um desejo de vingança (cf. NL 9[1], KSA 8.131).

⁴¹⁸ Cf. GM, I, 13. Cf. também GD, Irrthümer, 7; NL 15[30], KSA 13.422.

⁴¹⁹ Cf. GM, I, 13.

⁴²⁰ *Idem.*

pressuposição básica segundo a qual são o que são, não por defeito ou má sorte, mas sim por vontade própria, por escolha livre, por “mérito”, por “virtude” – o mesmo valendo para os “maus”, que não poderiam ser acusados e condenados senão sob o pressuposto de que seriam livres para ser e agir de outro modo, nomeadamente, como os “bons”. Tanto um pressuposto como o outro são, segundo Nietzsche, perfeitos absurdos⁴²¹, mas o que é facto é que um tal modo de avaliação conseguiu triunfar e tornar-se, até hoje, dominante.⁴²²

Um tal triunfo dá-se, precisamente, no momento em que o rebanho, os escravos, os oprimidos conseguem convencer mesmo os senhores, os nobres, os poderosos deste mesmo absurdo e, portanto, da propriedade das suas novas avaliações, isto é, quando conseguem incutir mesmo nos senhores os seus próprios valores, o seu próprio modo de avaliação – em termos práticos, quando os “senhores” são abolidos e, doravante, “tudo se judaíza, ou cristianiza, ou populiza”, espalhando-se assim o “envenenamento” judaico “pela totalidade do corpo da humanidade”.⁴²³ Como notaram vários comentadores⁴²⁴, coloca-se aqui imediatamente a questão de saber por que razão, afinal, um tamanho absurdo pôde triunfar, ou, mais concretamente, como é que os senhores, sendo tão fortes, saudáveis, guerreiros, activos, afirmativos, se deixaram dominar, precisamente, pelos fracos, doentes, impotentes, isto é, se acabaram por submeter a uma “moral de escravos”. Por outras palavras, trata-se de compreender como é que um modo de vida e de avaliações tão afirmativo e salutar pôde dar lugar a uma moral profundamente doente e decadente.

⁴²¹ Cf. GM, I, 13: “Von der Stärke verlangen, dass sie sich *nicht* als Stärke äussere, dass sie *nicht* ein Überwältigen-Wollen, ein Niederwerfen-Wollen, ein Herrwerden-Wollen, ein Durst nach Feinden und Widerständen und Triumphen sei, ist gerade so widersinnig als von der Schwäche verlangen, dass sie sich als Stärke äussere. Ein Quantum Kraft ist ein eben solches Quantum Trieb, Wille, Wirken — vielmehr, es ist gar nichts anderes als eben dieses Treiben, Wollen, Wirken selbst, und nur unter der Verführung der Sprache (und der in ihr versteinerten Grundirrhümer der Vernunft), welche alles Wirken als bedingt durch ein Wirkendes, durch ein “Subjekt” versteht und missversteht, kann es anders erscheinen.”

⁴²² Note-se que este triunfo ou domínio não é absoluto: apesar de o modo de avaliação cristão ter, sem dúvida, triunfado e alcançado domínio na cultura ocidental, Nietzsche admite a conservação de ambos os modos de avaliação, que alternarão em força e domínio consoante as épocas e as civilizações (cf. JGB, 260; GM, I, 16). Curiosamente, Nietzsche chama ainda a atenção para a possibilidade da coexistência de ambos os modos de avaliação num único indivíduo (cf. JGB, 260).

⁴²³ Cf. GM, I, 9.

⁴²⁴ Cf. por exemplo LEITER (2002: 217 ss); OWEN (2007: 120 ss); HATAB (2011).

Nietzsche não nos dá, no primeiro ensaio, uma resposta clara e directa a esta questão. No entanto, é impossível não notar a semelhança entre esta questão e a questão fundamental do terceiro ensaio – nomeadamente, a de compreender como é que o ideal ascético, sendo “o ideal nocivo por excelência”⁴²⁵, pôde triunfar e dominar até hoje –, pelo que será de esperar que as respostas a ambas as questões estejam intimamente relacionadas.

Importa desde logo notar, porém, que o que está em causa nesta “revolta dos escravos no âmbito da moral” é, efectivamente, uma luta por poder e domínio, mas uma “guerra de ardis (do “espírito”), mais do que da violência”⁴²⁶, e não é por acaso que, ao longo do primeiro ensaio, Nietzsche sublinha várias vezes o facto de, precisamente por serem uma espécie passiva, introspectiva, especialmente dada à interiorização, a classe sacerdotal é particularmente esperta e matreira e, muito em particular, mais esperta que a aristocracia guerreira que se trata de conquistar.⁴²⁷ Os seus instrumentos ou ferramentas, as suas “armas de guerra”, por assim dizer, são, por isso mesmo, também muito mais sub-reptícias, subterrâneas e elaboradas, mais oblíquas e traiçoeiras, menos visíveis, evidentes ou prováveis do que as dos nobres guerreiros.⁴²⁸ Ora, sabendo muito bem os padres que todo o seu poder deriva do sofrimento, da fraqueza, da doença, da decadência, da impotência alheia, tratar-se-á, nesta batalha, não tanto de convencer abstracta ou racionalmente o seu adversário seja do que for, mas sim de o ferir profundamente no seu interior, de o tornar a ele próprio doente, sofredor, decadente, para que também ele se compreenda como necessitado de ajuda, de terapia, de redenção e, assim, voluntariamente, se submeta ao poderio sacerdotal. A mais poderosa arma de manipulação de sentimentos, de criação de sofrimento, de enfraquecimento e de adoecimento à disposição dos padres

⁴²⁵ Cf. EH, GM.

⁴²⁶ Cf. GM, III, 15.

⁴²⁷ Cf. GM, I, 10: “Eine Rasse solcher Menschen des Ressentiment wird nothwendig endlich *klüger* sein als irgend eine vornehme Rasse, sie wird die Klugheit auch in ganz andrem Maasse ehren: nämlich als eine Existenzbedingung ersten Ranges, während die Klugheit bei vornehmen Menschen leicht einen feinen Beigeschmack von Luxus und Raffinement an sich hat (...)”. No terceiro ensaio, o sacerdote é ainda, no mesmo sentido, comparado a uma raposa (cf. GM, III, 15).

⁴²⁸ No terceiro ensaio, por exemplo, Nietzsche descreve a luta dos “doentes” contra os “saúáveis” como “um combate surdo em que quase sempre se usam instrumentos mesquinhos, pós venenosos, agulhas, mímicas de falsos mártires, por vezes em associação com os gestos ruidosos do farisaísmo mórbido que acima de tudo gosta de se fazer passar por «nobre indignação».” (GM, III, 14).

é, por sua vez, a consciência moral, e é precisamente utilizando-a, isto é, virando a consciência outrora saudável dos senhores contra si próprios, fazendo-os sentir culpados pelo seu próprio modo de ser e até mesmo pela sua felicidade, criando neles, portanto, essa forma tão peculiar e perversa de sofrimento que é a má consciência ou o sentimento de culpa, que os sacerdotes acabam por dominar e vencer a batalha. Nas palavras de Nietzsche,

(...) quando é que, na verdade, eles [os homens do ressentimento] alcançariam o seu último, mais subtil e mais sublime triunfo da vingança? Sem dúvida, quando conseguissem *arrastar para dentro da consciência* dos felizes a sua própria miséria, toda a miséria em geral: de tal forma que estes um dia se comesçassem a envergonhar da sua felicidade e talvez dissessem uns para os outros: “É uma vergonha ser feliz! *Há demasiada miséria!*” ...⁴²⁹

Note-se que, a partir do momento em que os senhores começam, de facto, a “duvidar do seu *direito à felicidade*”⁴³⁰ ou, mais concretamente, a partir do momento em que se começam a sentir culpados pela sua própria felicidade, entram imediatamente na espiral doentia dos sentimentos de dever, de culpa e de ressentimento, tornando-se assim vulneráveis e pondo-se automaticamente ao serviço e nas mãos da Igreja, monopolista das questões da consciência e também do tratamento mais adequado para elas. Para poder curar, porém, a Igreja precisa de ferir primeiro; para poder exercer domínio sobre os doentes, tem de os adoecer primeiro, ou torná-los tão doentes quanto possível – é esse, essencialmente, o grande princípio da sua terapia; é essa, fundamentalmente, a sua grande arma de poder. Nietzsche explicita-o com particular clareza ao longo do terceiro ensaio da *Genealogia*:

Não há dúvida de que [o sacerdote] traz consigo bálsamos e unguentos; mas para ser médico precisa, primeiro, de ferir. Ao acalmar, então, a dor provocada pela ferida, *deita ao mesmo tempo sobre ela veneno* – sobretudo isso faz ele bem, este mágico e domador de predadores, em cujo perímetro tudo o que é

⁴²⁹ GM, III, 14. Cf. também NL 11[55], KSA 13.27: “Was wir am Christenthum bekämpfen? Daß es die Starken zerbrechen will, daß es ihren Muth entmuthigen, ihre schlechten Stunden und Müdigkeiten ausnützen, ihre stolze Sicherheit in Unruhe und Gewissensnoth verkehren will, daß es die vornehmen Instinkte giftig und krank zu machen versteht, bis sich ihre Kraft, ihr Wille zur Macht rückwärts kehrt, gegen sich selber kehrt, — bis die Starken an den Ausschweifungen der Selbstverachtung und der Selbstmißhandlung zu Grunde gehn (...).”

⁴³⁰ Cf. GM, III, 14.

saudável necessariamente adoece e tudo o que é doente necessariamente se torna manso.⁴³¹

Entre os estratagemas próprios do sacerdote para ferir, para envenenar a ferida, para tornar a sua ovelha doente por forma a poder depois “curá-la” parecem encontrar-se, pelo menos, dois golpes fundamentais, o que nos leva à segunda utilização dada pela Igreja ao fenómeno do ressentimento. Num primeiro momento, se necessário, tratar-se-á de convencer os indivíduos de que, por mais que a sua vida lhes pareça agradável, satisfatória, feliz, a sua realidade é, na verdade, um estado de profunda miséria e sofrimento, para o qual é necessária uma cura, uma terapia, uma redenção.⁴³² Naturalmente, muitos indivíduos dispensarão este momento, na medida em que estarão já, à partida, persuadidos da miserabilidade da sua situação. Para uns, portanto, tratar-se-á de criar um progressivo desconforto e mal-estar relativamente à sua própria condição; para outros, apenas de agravar o seu sofrimento existencial.

Uma vez estabelecido o rebanho de doentes e sofredores, tratar-se-á de o tornar sólido, coeso, certo, garantido, e, ao mesmo tempo, de o proteger e defender, não só dos outros, dos “fortes” e “saudáveis”, mas principalmente de si próprio, ou não albergasse qualquer grupo de sofredores e doentes esses sentimentos corrosivos e venenosos que o sacerdote ascético conhece melhor do que ninguém, nomeadamente, a indignação, o ódio, o rancor, a inveja, o desejo de vingança, em suma, um profundo ressentimento. Características fundamentais do ressentimento são, como vimos, por um lado, uma situação prolongada de sofrimento, de humilhação, de sentimento de inferioridade e de impotência, e, por outro lado, o desejo de descarregar estes afectos negativos contra alguém, contra algum agente que se possa considerar culpado e punível por este mesmo sofrimento e mal-estar. Um homem ressentido é, pois, em certo sentido, pura dinamite, matéria explosiva pronta a

⁴³¹ GM, III, 15.

⁴³² Cf. por exemplo FW, 326: “*Die Seelen-Aerzte und der Schmerz*. — Alle Moralprediger, wie auch alle Theologen, haben eine gemeinsame Unart: alle suchen den Menschen aufzureden, sie befänden sich sehr schlecht und es thue eine harte letzte radicale Cur noth. Und weil die Menschen insgesamt jenen Lehren ihr Ohr zu eifrig und ganze Jahrhunderte lang hingehalten haben, ist zuletzt wirklich Etwas von jenem Aberglauben, dass es ihnen sehr schlecht gehe, auf sie übergegangen: sodass sie jetzt gar zu gerne einmal bereit sind, zu seufzen und Nichts mehr am Leben zu finden und miteinander betrübte Mienen zu machen, wie als ob es doch gar schwer *auszuhalten* sei.”

rebentar e a levar consigo quem quer que lhe possa servir de culpado e contra o qual possa descarregar os seus afectos reprimidos, sendo, por isso mesmo, uma ameaça ou perigo que urge controlar, amansar, domesticar. Será ao sacerdote que cumprirá esta tarefa, sendo também deste processo que, segundo Nietzsche, deriva todo o seu sentido e todo o seu poder: na formulação de Nietzsche, o sacerdote é “o homem que muda a direcção do ressentimento”⁴³³. E muda-o, como vimos já no capítulo anterior, virando-o contra o próprio sofredor ou ressentido, isto é, identificando o sofredor como causa de todo o seu sofrimento e obrigando, assim, a uma interiorização do ressentimento, isto é, a uma descarga para dentro de todos os seus afectos negativos. Nas palavras de Nietzsche, num passo central a este respeito,

Todo o sofredor procura instintivamente uma causa para o seu sofrimento, mais precisamente, um agente, ou mais concretamente ainda, um agente *culpado*, que seja também susceptível de sofrimento, – em suma, qualquer coisa viva, sobre a qual possa descarregar os seus afectos, de facto ou *in effigie*, e sob qualquer pretexto (...). «Eu soffro: alguém tem de ser culpado por isso» – assim pensa qualquer ovelha enferma. Mas o seu pastor, o sacerdote ascético, diz-lhe «É verdade, minha ovelha! Alguém tem de ser culpado por isso: mas tu própria és este alguém, tu própria és a única culpada disso, – só tu própria és culpada de ti»... Isto é bastante ousado e bastante falso; mas pelo menos uma coisa foi assim alcançada: desta forma, como já referido, a direcção do ressentimento é – *alterada*.⁴³⁴

Ao mudar, assim, a direcção do ressentimento, isto é, ao fazer da sua ovelha culpada pelo seu próprio sofrimento, ao obrigar a uma interiorização do ressentimento e, portanto, a uma descarga de todos os afectos reprimidos contra o próprio, o sacerdote cumpre um duplo objectivo: por um lado consegue, de facto, impedir a perigosa exteriorização ou descarga de todos estes afectos corrosivos para fora, protegendo assim, não só o seu rebanho, mas toda a sociedade, em particular “os indivíduos saudáveis e completamente decantados”⁴³⁵, que poderiam, também, vir a ser afectados pelos doentes – na formulação de Nietzsche, este movimento traz a grande vantagem de, definitivamente, abrir “um *abismo (Kluft)* entre o saudável e o doente”⁴³⁶; por outro lado, agrava em muito o sofrimento do seu rebanho, envenena,

⁴³³ Cf. GM, III, 15.

⁴³⁴ GM, III, 15. Cf. também GM, III, 20.

⁴³⁵ Cf. GM, III, 16.

⁴³⁶ *Idem*.

de facto, as suas feridas, torna os doentes muito mais doentes e, assim, mais fracos, mais vulneráveis, mais necessitados de ajuda, de consolo, de terapia, de redenção, ou seja, numa palavra, muito mais necessitados do sacerdote ou da Igreja, pelo que este é, essencialmente, um golpe que potencia extraordinariamente o seu poder.

Conforme já afluído no capítulo anterior, esta interiorização forçada do ressentimento e de todos os afectos negativos, esta culpabilização ou injeção maciça de culpa no indivíduo, não é independente de toda uma mundividência, de toda uma interpretação do mundo, da vida e dos homens, que o indivíduo necessariamente adquire e adopta ao converter-se ao cristianismo. Mais concretamente, o indivíduo é levado a acreditar naquilo a que Nietzsche chama a “*mentira*” de uma “ordem ética do mundo (*sittliche Weltordnung*)”⁴³⁷, baseada na ideia de um deus onnipresente, onnisciente e onipotente, que criou o mundo e tudo o que nele existe e cuja vontade determinou, para todo o sempre, aquilo que o indivíduo deve ou não deve fazer, aquilo que o indivíduo deve ou não deve ser. É a obediência a esta lei ou vontade divina que, de acordo com a ideologia cristã, determina o valor, tanto de um indivíduo, como de um povo, oferecendo ainda, através da fábula de uma outra vida, de um outro mundo, uma recompensa a quem a segue, e uma punição eterna a quem lhe desobedece.⁴³⁸

Uma tal “mentira” é tanto mais nociva, porém, quanto mais o ideal de homem erigido por esta mundividência se afasta, como vimos no capítulo anterior, daquilo que o homem propriamente é, enquanto ser natural e animal, enquanto ser dotado de instintos, desejos, afectos, enquanto ser sensível, sensual, sexual, enquanto animal de rapina, predador, relector, enquanto ser cruel, selvagem, e que, naturalmente, anseia por poder, por mais poder, por uma expansão de si e do seu poder. É, porém, precisamente este contraste ou discrepância, este afastamento radical daquilo que Deus exige dos homens, que é apontado pela Igreja como causa de todo o sofrimento humano. Fazendo uso, uma vez mais, da ilusão de uma vontade livre, o indivíduo é tornado culpado pela sua própria natureza, e o seu sofrimento, em conformidade,

⁴³⁷ Cf. A, 26. Cf. RISSE (2001: 64ss).

⁴³⁸ Cf. A, 26.

reinterpretado como castigo ou punição pela sua rebeldia face à vontade divina.⁴³⁹ Mais concretamente, todas as disposições naturais do homem para agir contra a vontade divina são doravante reinterpretadas como pecados – “o nome com que o sacerdote ascético reinterpreta a «má consciência» animal”⁴⁴⁰ – e o sofrimento correspondente como sintoma da inadequação do indivíduo à “ordem ética do mundo”, por sua vez sinal inequívoco de uma espécie de justiça divina já em funcionamento na Terra.

Note-se que, desta forma e através da sua “ordem ética do mundo”, a terapia cristã consegue, de facto, dar um sentido à vida e ao sofrimento humano, na medida em que os inclui numa estória explicativa do mundo e da existência, que os transcende, engloba e lhes confere um papel, uma tarefa, um propósito, um significado. Neste sentido, é inegável que o cristianismo resolve, de facto, o problema fundamental da ausência de um sentido, de uma justificação, de uma razão, de um “para quê?” do sofrimento – e relembre-se que, segundo Nietzsche, o que realmente revolta contra o sofrimento “não é o sofrimento em si, mas a ausência de um sentido para o sofrimento”⁴⁴¹. A grande perversidade do cristianismo é, porém, que só o consegue fazer a custas, por um lado, de um significativo aumento do sofrimento humano, e por outro lado, de um profundo enfraquecimento, adoecimento e desapropriação das potencialidades humanas.

Assim, se é verdade que ao conferir um sentido ao sofrimento a Igreja elimina ou diminui esse tipo muito particular de sofrimento que é o da ausência de sentido para o sofrimento, por outro lado, ao fazê-lo, cria ou agrava um outro, que é o da contradição interna entre sistemas de ‘valores’ opostos e inconciliáveis: de um lado as necessidades puramente instintivas, naturais, selvagens, animais, do outro lado as exigências cristãs de um comportamento em oposição radical a essas mesmas necessidades básicas, ademais carregadas com o peso do dever, da má consciência, da

⁴³⁹ Cf. GM, III, 20.

⁴⁴⁰ *Idem*.

⁴⁴¹ Cf. GM, II, 7. Cf também GM, III, 28: “Der Mensch, das tapferste und leidgewohnteste Thier, verneint an sich *nicht* das Leiden: er *will* es, er sucht es selbst auf, vorausgesetzt, dass man ihm einen *Sinn* dafür aufzeigt, ein *Dazu* des Leidens. Die Sinnlosigkeit des Leidens, *nicht* das Leiden, war der Fluch, der bisher über der Menschheit ausgebreitet lag (...)!”

culpa e do pecado.⁴⁴² O pecado, em particular, é considerado por Nietzsche como “o artifício mais perigoso e mais desastroso da interpretação religiosa” e, portanto, “o maior acontecimento na história da alma doente”⁴⁴³: a partir do momento em que o doente vê o seu sofrimento justificado e, muito em particular, a partir do momento em que se reconhece como pecador e, portanto, aceita o seu sofrimento como merecido, ele deixa de o negar ou rejeitar, passando mesmo a procurá-lo, a desejá-lo sequiosamente, sem que, porém, este possa alguma vez livrá-lo da sua culpa ou pecado – na expressão de Nietzsche, o pecador é “como a galinha à volta da qual traçaram um círculo” e que “já não consegue sair do círculo”⁴⁴⁴. Quanto mais dentro do círculo estiver ou, por outras palavras, quanto mais envolvido, imerso, afundado no círculo vicioso da culpa e do pecado estiver, mais inofensivo, vulnerável, sujeitado e necessitado se encontrará face às prescrições curativas da Igreja e, portanto, sob o seu poder – e é assim que o indivíduo se convencerá cada vez mais da sua indignidade, da sua maldade, da sua culpa, e aceitará com cada vez mais facilidade a necessidade de se punir, de se castigar, de se martirizar, de mortificar o seu corpo, reprimir o seu desejo, de se auto-negar, de se entregar para terapia, “redenção” ou “salvação”.⁴⁴⁵ É neste sentido que Nietzsche chama a toda a medicação sacerdotal uma “medicação culposa”⁴⁴⁶: não curando verdadeiramente, a Igreja oferece apenas meros paliativos ou calmantes da dor, que, se no momento imediato parecem aliviar, de facto, o sofrimento, a longo prazo tornam o sofredor ainda mais sofredor, o fraco muito mais fraco, o doente mais doente ainda, pelo que, na verdade, longe de tratarem os seus doentes e sofredores, antes elevam a sua decadência a um nível muito mais elevado do que aquele que supostamente deveriam curar.

O outro efeito secundário da terapia sacerdotal, aos olhos de Nietzsche mais importante ainda que o do agravamento do sofrimento existencial, é a mencionada desapropriação das potencialidades humanas ou, por outras palavras, a criação ou cultivo de um determinado tipo de homem que, segundo Nietzsche, limita a um nível

⁴⁴² Cf. por exemplo GM, II, 22, 24; GM, III, 28.

⁴⁴³ Cf. GM, III, 20.

⁴⁴⁴ *Idem.*

⁴⁴⁵ *Idem.*

⁴⁴⁶ Cf. GM, III, 21.

extraordinariamente baixo e inferior as potencialidades que, em outras circunstâncias, o ser humano poderia desenvolver e alcançar.⁴⁴⁷ Contribui para este facto, por um lado, a própria natureza dos valores da religião cristã, que, conforme já explicitado no capítulo anterior, privilegiam a comunidade, o grupo, o rebanho, muito mais do que o desenvolvimento e a prosperidade do indivíduo, que é incentivado a reprimir os seus interesses e a sua própria individualidade em prol de valores como o altruísmo, a benevolência, a compaixão, o amor ao próximo, a modéstia, a abnegação, etc., de tal forma que qualquer expressão de egoísmo ou afirmação de individualidade é imediatamente desencorajada, censurada ou mesmo castigada.⁴⁴⁸ Por outro lado e principalmente, contribui com particular peso para tal a crença na fábula de um Além, de um outro mundo e de uma outra vida, que, devendo funcionar como recompensa pelo sofrimento passado nesta existência, necessariamente implica uma brutal desvalorização deste mundo e desta vida – na verdade, os únicos que temos –, sendo precisamente esta a maior objecção nietzschiana contra a terapia cristã:

A ideia à volta da qual aqui se luta é a *avaliação* da nossa vida por parte dos sacerdotes ascéticos: eles colocam a vida (juntamente com aquilo a que pertence, “natureza”, “mundo”, toda a esfera do devir e da transitoriedade) em relação com uma existência totalmente diferente, que lhe é oposta e que a exclui, *a não ser* que ela se vire de algum modo contra si própria, *se negue a si mesma*: neste caso, o caso de uma vida ascética, a vida funciona como uma ponte para essa outra existência. O asceta trata a vida como um caminho tomado por engano, que se acabará por ter de fazer de volta, até ao ponto de partida; ou como um erro, que se refutasse – que se *devesse* refutar pela acção: pois ele *exige* que o sigamos, ele impõe, onde pode, a *sua* avaliação da existência.⁴⁴⁹

Note-se como toda esta interpretação cristã se encontra, de uma ponta à outra e em particular no que diz respeito, precisamente, à sua avaliação e atitude perante a vida, profundamente marcada pelo fenómeno do ressentimento.⁴⁵⁰ A sua estrutura psicológica unificante continua a ser a da revolta contra algo que subjuga e oprime e

⁴⁴⁷ Cf. por exemplo A, 3.

⁴⁴⁸ Cf. capítulo 2.1.3 da presente dissertação.

⁴⁴⁹ GM, III, 11.

⁴⁵⁰ Cf. em particular GM, III, 11: “Denn ein asketisches Leben ist ein Selbstwiderspruch: hier herrscht ein Ressentiment sonder Gleichen, das eines ungesättigten Instinktes und Machtwillens, der Herr werden möchte, nicht über Etwas am Leben, sondern über das Leben selbst, über dessen tiefste, stärkste, unterste Bedingungen; (...)”.

que, no entanto, não se consegue superar ou vencer de forma fácil e directa, exigindo portanto uma forma muito mais oblíqua e sub-reptícia de vingança ou de descarga destes mesmos afectos negativos, sendo que, neste caso, a vítima é a própria vida. A vida é, com efeito, algo que nos oprime, que nos faz sofrer, que nos dificulta o sucesso, que nos faz sentir fracos e impotentes, que nos magoa, que nos derruba, que nos vence sucessivamente e contra a qual, à partida, não há arma que nos possa valer a não ser a resignação ou submissão passiva aos seus desígnios. A Igreja, porém, propõe-se a inverter esta mesma relação de poder, e fá-lo através do referido processo (de resto muito semelhante àquele que Nietzsche descreve a respeito da “revolta dos escravos”) de desvalorização do valor do seu “adversário”: afinal, esta vida que amamos, mas que nos oprime, nos subjuga e nos faz sofrer, não tem qualquer valor, é apenas um teste, uma mera passagem, “uma ponte para essa outra existência”⁴⁵¹, uma via de acesso para essa outra vida muito mais valiosa, onde, precisamente, apenas os mais oprimidos, submissos, doentes, sofredores nesta vida e seguidores da ordem divina terão lugar e receberão a merecida recompensa pelo seu sofrimento. Quanto aos outros, aqueles que são fortes, felizes, saudáveis e bem-sucedidos nesta vida, aqueles que pela sua força e saúde nos oprimem e subjugam, nos fazem sentir ainda mais fracos e impotentes, esses serão julgados, condenados e castigados, podem continuar a ter nesta vida os seus pequenos sucessos e alegrias de menor importância, mas terão depois da morte a compensação inversa de uma punição e de um sofrimento eternos. Trata-se, na formulação de Nietzsche, de “uma tentativa de utilizar a força para bloquear as fontes da força”, de um “olhar que se dirige verde e maliciosamente contra a própria prosperidade fisiológica, em particular contra as suas expressões, a beleza e a alegria”, sendo inversamente “no insucesso, no atrofiamento, na dor, no acidente, na fealdade, nos danos arbitrários, na renúncia, na autoflagelação, no sacrifício” que se experimenta e mesmo se procura o prazer.⁴⁵²

Em prol do argumento nietzschiano importa aqui sublinhar que as condições de vitória ou triunfo neste mundo, nesta vida, são diametralmente opostas àquelas que são exigidas para o alcance dessa outra vida, nesse outro mundo, “diferente do da

⁴⁵¹ Cf. GM, III, 11.

⁴⁵² *Idem.*

vida, da natureza e da história”⁴⁵³, pelo que, ao se entregar para salvação, ao se converter ao cristianismo, ao aceitar a terapia cristã, o indivíduo necessariamente hipoteca, na verdade, qualquer possibilidade de vitória, triunfo, desenvolvimento ou florescimento nesta existência, tornando-se mesmo impotente, incapaz ou incapacitado para ela.⁴⁵⁴ Por outras palavras, o indivíduo troca um número infindo de possibilidades pelo nada, pelo vazio, sendo em particular este aspecto que, aos olhos de Nietzsche, torna o cristianismo tão nocivo e devastador, em especial se encarado não apenas da perspectiva do indivíduo, mas à macro-escala da cultura, do seu desenvolvimento, da sua prosperidade e do seu futuro: o cristianismo massifica, uniformiza e igualiza, dissemina uma atitude pessimista e niilista sobre o mundo e a vida, castra qualquer empreendimento individual de criatividade ou originalidade e, como tal, dificulta incrivelmente o aparecimento de indivíduos extraordinários, singulares e superiores ao nível do espírito, através dos quais a cultura e a humanidade pudessem, de facto, ser elevados a um patamar verdadeiramente superior.

Que uma tal interpretação e avaliação da vida tenha triunfado e dominado até hoje é, conforme Nietzsche não se cansa de repetir, “um paradoxo no mais alto grau”⁴⁵⁵, “uma auto-contradição”⁴⁵⁶, “um contra-senso”⁴⁵⁷, mas, na verdade, apenas à primeira vista ou de uma forma aparente: como se apressa a acrescentar, uma tal monstruosidade de avaliações, que leva a vida a virar-se contra si mesma e contra os instintos mais básicos do ser humano, não pode senão encontrar a sua justificação na própria existência, nos interesses da própria vida e nas condições da sua conservação: o cristianismo e, em geral, o ideal ascético, é, na verdade, conclui Nietzsche, um instrumento ao serviço da preservação da vida, mais concretamente, “*um produto do instinto de protecção e de cura de uma vida em degenerescência*, que procura conservar-se por todos os meios e que luta pela sua existência”⁴⁵⁸. Quer isto dizer que, não deixando de ser um sintoma de uma vida fraca, doente e decadente – o domínio

⁴⁵³ Cf. FW, 344.

⁴⁵⁴ Cf. capítulo 3.1.3 da presente dissertação.

⁴⁵⁵ Cf. GM, III, 11.

⁴⁵⁶ Cf. GM, III, 11; GM, III, 13.

⁴⁵⁷ Cf. GM, III, 13.

⁴⁵⁸ Cf. GM, III, 13. Cf. também GM, III, 11.

do ideal ascético é, precisamente, a expressão do “*estado de doença* do tipo de homem até hoje existente”⁴⁵⁹ –, este ideal contem em si, simultaneamente, uma fortíssima componente de luta pela existência e de afirmação da vida, manifestando o funcionamento resistente dos instintos de vida mais profundos, que, apesar (ou precisamente por causa) do estado geral moribundo do organismo, continuam a lutar intensivamente pela vida e pela sua conservação, sendo o ideal ascético o último reduto ao serviço deste propósito ou, por outras palavras, a única forma de este tipo de vida – a vida doente – se conservar em vida.⁴⁶⁰ É por isso que, apesar das aparências em contrário e daquilo que Schopenhauer julgava, o ideal ascético não é senão um instrumento ao serviço da conservação e da afirmação da vida, sendo precisamente esta a chave para a compreensão do “monstruoso *poder*”⁴⁶¹ e do significado do ideal ascético, a razão pela qual, apesar de ser “o ideal *nocivo par excellence*, uma vontade de fim, um ideal da *décadence*”⁴⁶², o ideal ascético pôde triunfar, tornar-se dominante e ter sido preservado até hoje.

Entre as suas componentes mais fortes ao serviço da conservação da vida encontra-se, justamente, a referida conferição de um sentido, não só para o sofrimento, mas para a vida em geral e no seu todo: “nele *interpretava-se* o sofrimento; o terrível vazio parecia preenchido; e a porta podia fechar-se a todo o niilismo suicidário. (...) O homem via-se assim *salvo*, tinha um *sentido*, já não era uma folha transportada pelo vento, já não era um joguete do absurdo, do «sem-sentido»”⁴⁶³. No final do terceiro ensaio, Nietzsche insiste famosamente, não só na importância fulcral deste sentido para o homem, como também no facto de o ideal ascético ter sido, até hoje, o único ideal capaz de o conferir, não existindo portanto qualquer outro sentido ou ideal alternativos. É um sentido que desvaloriza a vida ao máximo e é prejudicial em último grau, tanto para o homem, considerado em termos

⁴⁵⁹ Cf. GM, III, 13.

⁴⁶⁰ Cf. WOTLING (1995: 143): “ce refus de la vie reste une expression particulière de la volonté de puissance, un mode particulier du travail d’interprétation qui empêche précisément l’extinction complète de la vie ; le refus de la vie n’est donc pas l’anéantissement brutal de toute vie mais l’interprétation au moyen de laquelle la vie faible, la vie malade se conserve.”

⁴⁶¹ Cf. EH, GM.

⁴⁶² *Idem*.

⁴⁶³ Cf. GM, III, 28.

individuais, como para a humanidade, da perspectiva global do seu desenvolvimento, prosperidade e futuro, mas ainda assim é um sentido, e a necessidade humana de sentido parece ser tal que qualquer sentido, seja ele qual for, é preferível ao completo vazio ou ausência total de sentido:

Se se ignorar o ideal ascético, então o homem, o *animal* homem não teve até hoje qualquer sentido. A sua existência na Terra não teve qualquer finalidade; “para quê, de todo, o homem?” – era uma pergunta sem resposta: faltava a *vontade* para o homem e para a Terra; por trás de cada grande destino humano soava como refrão um ainda maior “em vão!” É precisamente isto que significa o ideal ascético: que algo *faltava*, que uma enorme *lacuna* rodeava o homem – não conseguia justificar-se, explicar-se, afirmar-se a si próprio, *sofria* com o problema do seu sentido. (...) A ausência de sentido (*Sinnlosigkeit*) para o sofrimento, *não* o sofrimento, foi a maldição que até hoje pesou sobre a humanidade – e o ideal ascético ofereceu-lhe um sentido! Foi até hoje o único sentido; qualquer sentido é melhor do que nenhum sentido; o ideal ascético foi, em todos os aspectos, a “*faute de mieux*” par excellence até hoje.⁴⁶⁴

Porque ofereceu um sentido a uma humanidade fraca, doente, carente de uma justificação, de um propósito, de uma razão, o ideal ascético triunfou; porque foi o único sentido até hoje, o ideal ascético prevaleceu e tornou-se dominante em toda a cultura ocidental. Devido ao triunfo e domínio do ideal ascético, da sua interpretação e avaliação do homem e da vida, porém, a cultura tornou-se ainda mais fraca, inferior e doente: sob a influência milenar da sua “terapia”, o homem habituou-se a desvalorizar a vida, a caluniar o mundo, a negar-se a si próprio, a odiar tudo o que é humano, animal, material, a desprezar os seus sentidos e mesmo a sua razão, a fugir de tudo o que seja desejo, prazer ou mesmo felicidade.⁴⁶⁵ O ideal ascético pode ter impedido um “nihilismo suicidário”, pode ter, de facto, “salvado” a vontade do homem, na medida em que lhe deu um sentido, um propósito, uma esperança, algo a querer, algo por que lutar, mas como Nietzsche não se cansa de repetir, este “algo” que o ideal ascético ofereceu e por mor do qual se abdicou de tudo o resto, não foi senão o nada, razão pela qual, no final da *Genealogia*, Nietzsche conclui famosamente que “o homem ainda prefere querer o *nada* a não querer nada”⁴⁶⁶. De forma semelhante ao que acontece com a questão do sentido, uma vontade, qualquer que seja, é melhor do que

⁴⁶⁴ GM, III, 28.

⁴⁶⁵ Cf. GM, III, 28.

⁴⁶⁶ *Idem*.

nenhuma vontade, e uma vontade de nada, mesmo sendo *de nada*, é ainda assim uma vontade, o exercício de uma vontade, a sobrevivência de uma vontade.⁴⁶⁷ Podemos considerar que esta vontade de nada, tão característica e sedimentada nos fundamentos mais profundos da nossa cultura, é o resultado maior e mais preocupante da tentativa milenar de tentar, não só domesticar, amansar, melhorar o homem, como também de o curar, de resolver o problema do seu sofrimento, de dar um sentido à sua existência, isto é, de o convencer da sua grave doença e lhe impor uma terapia. É por isso hoje, antes de mais e acima de tudo, contra esta terapia e todos os seus efeitos secundários que o homem precisa, como nunca, de uma terapia.

2.2.3. Para uma Terapia da Terapia

Deverá por esta altura ser clara a razão da nossa designação do empreendimento terapêutico de Nietzsche como uma terapia da terapia. Conforme Nietzsche repete tantas vezes e aqui procurámos demonstrar, o grande responsável pelo actual estado profundo de niilismo e decadência do homem e da cultura ocidentais não é outro senão o conjunto de tentativas sucessivas e falhadas de curar o homem, de lhe oferecer uma terapia, sendo essencialmente contra estas que urge agora lutar, uma vez manifesto e reconhecido o carácter nefasto e devastador de todos os seus efeitos secundários. Nietzsche di-lo explicita ou implicitamente muitas vezes ao longo de toda a sua obra, mas com particular clareza já em *Aurora*, num aforismo sugestivamente intitulado «*Onde estão os novos médicos da alma?*»:

Foi através dos meios de consolo que a vida adquiriu esse carácter fundamental de sofrimento em que hoje se acredita; a maior doença dos homens surgiu da luta contra as suas doenças e os supostos remédios provocaram a longo prazo algo pior do que aquilo que, através deles, deveria ter sido eliminado. (...) Diz-se de Schopenhauer, e com razão, que ele voltou

⁴⁶⁷ Sarah Kofman aponta correctamente, neste sentido, que aquilo que a natureza abomina acima de tudo não é o nada, o vazio, mas a impossibilidade de exercitar a vontade pela ausência de algo a querer. É neste sentido que o ideal ascético “salva” a vontade do homem, ainda que o fim oferecido seja um fim negativo. Cf. KOFMAN (1994: 194): “(...) Such is the case even despite the ascetic ideal's negative goal; for it is better to will nothing than to fail to will for lack of a goal, making it impossible for the will to exercise its power. The will to nothingness is not a nihilation of will—quite the contrary—and it is therefore not the “nothing,” the “vacuum” that nature abhors, but rather the inability to exercise its will for lack of a goal.”

finalmente a levar a sério o sofrimento da humanidade: onde está aquele que leve também finalmente a sério os antídotos contra este sofrimento e que exponha no pelourinho o charlatanismo escandaloso, com o qual, sob os mais gloriosos nomes, a humanidade se habituou até hoje a tratar as suas doenças da alma?⁴⁶⁸

Note-se que, conforme o passo deixa claro, Nietzsche não nega, em absoluto, a razão de ser de todas estas tentativas de terapia: as terapias surgiram porque, de facto, havia uma doença, ou “outras doenças”, um desconforto, uma inquietação, um mal-estar a tratar – nomeadamente, como procurámos mostrar no capítulo anterior, o problema tão caracteristicamente humano do sofrimento e da ausência de um sentido ou justificação para ele. Onde todas estas terapias falharam não foi, sequer, na detecção do problema a tratar – como vimos, a questão do sofrimento humano sempre se encontrou no centro de qualquer uma das terapias tentadas – mas sim na forma como o abordaram e se propuseram a tratá-lo. E se há coisa que, independentemente das diferenças entre si, todas estas terapias partilharam é, como vimos, essa interpretação peculiar do mundo e da vida que Nietzsche denomina sob a designação geral de ideal ascético e da qual é parte integrante fundamental, por um lado, uma sobrevalorização do sofrimento humano e a compreensão do sofrimento como algo de absolutamente negativo, que se deve procurar eliminar ou, pelo menos, justificar – ideia que nunca foi refutada ou, sequer, contestada – e, por outro lado, uma proposta terapêutica para eliminação ou justificação do sofrimento, geralmente assente numa explicação global do todo e numa concepção do mundo, da vida e do homem, que invariavelmente desvalorizou o mundo e a vida imanescentes, castrou o homem das suas potencialidades mais elevadas e paradoxalmente ainda agravou o seu sofrimento existencial – em suma, tornou o homem ainda mais doente. Sublinhe-se que, pela acção combinada destes dois factores – a sobrevalorização e exagero do sofrimento humano e a desvalorização da vida e do mundo imanescentes – o efeito secundário mais profundo e perverso de todas estas tentativas de terapia foi, na

⁴⁶⁸ M, 52. Cf. também GM, I, 6: “(...) was aber von ihnen selbst gegen diese ihre Krankhaftigkeit als Heilmittel erfunden worden ist, — muss man nicht sagen, dass es sich zuletzt in seinen Nachwirkungen noch hundert Mal gefährlicher erwiesen hat, als die Krankheit, von der es erlösen sollte? Die Menschheit selbst krankt noch an den Nachwirkungen dieser priesterlichen Kur-Naivetäten!”; GM, III, 15- 17, 20-21; NL 4[318], KSA 9.179.

verdade, o do enraizamento e cultivo nos homens da própria necessidade de uma terapia, pelo que, como veremos, para que uma verdadeira terapia da terapia se possa efectuar, será essencialmente esta necessidade que se terá de superar.

Assim, se podemos, de facto, encontrar no projecto nietzschiano algo que se assemelhe a uma terapia, ela terá inevitavelmente de começar, antes de mais e acima de tudo, pela denúncia e eventual tratamento dos múltiplos efeitos secundários de todas estas terapias, para que tanto estas como os seus pressupostos possam ser definitivamente rejeitados e abandonados. Dada a antiguidade e prevalência dos mesmos nos fundamentos últimos da nossa cultura, esta não é tarefa fácil nem imediata, razão pela qual Nietzsche constantemente apela a eventuais seguidores – sejam eles os seus “homens superiores”, os “espíritos livres”, os “novos filósofos” ou os “filósofos do futuro”, ou ainda os “novos médicos da alma”, a que alude no aforismo citado –, que possam dar continuidade ao seu projecto e cumprir a sua tarefa, que famosamente designa como “transvaloração de todos os valores”, e que facilmente poderíamos explicitar como a superação da mundividência e dos valores doentes e decadentes da moral platónico-cristã, através de valores que configurem uma nova mundividência e realmente promovam a saúde, o florescimento do organismo, a afirmação da vida, o desenvolvimento superior da cultura, o futuro do próprio homem.

Um primeiro passo para tal será, evidentemente, a denúncia, desconstrução, destruição dos fundamentos do actual sistema de valores, o que passa, por um lado, pela destruição do seu pretendo carácter divino ou essencial, através da exposição das suas origens e desenvolvimento, do seu carácter não só contingente e arbitrário, como vulgar, grosseiro, humano-demasiado-humano, e, por outro lado, pela demonstração dos seus efeitos nocivos e devastadores, tanto a um nível individual, como ao nível cultural. Por outras palavras, trata-se, num primeiro momento, de destruir o seu carácter essencial, universal e vinculativo, para, num segundo momento, uma vez destruído o seu garante, demonstrar que este não é de todo o melhor sistema de valores e que outros valores, mais saudáveis, elevados e afirmativos, seriam e são possíveis – objectivo duplo que Nietzsche persegue exaustivamente ao longo de toda a sua obra e que propriamente caracteriza todo o seu projecto genealógico.

Uma verdadeira terapia não pode, porém, ter um carácter puramente negativo, ou resumir-se à mera destruição do conjunto de valores, crenças e costumes que caracterizam o pensamento e a cultura ocidentais. Nietzsche reconhece, de resto, o perigo que poderá decorrer do vazio resultante da total ausência de valores, da desvalorização dos valores mais elevados, da eliminação total de um sentido, de um rumo, de um propósito, de uma orientação – este representa a forma mais perigosa de niilismo, o tal “niilismo suicidário (*selbstmörderischen Nihilismus*)”⁴⁶⁹, o “último niilismo (*letzten Nihilismus*)”⁴⁷⁰, ou o “niilismo radical (*radikale Nihilismus*)”⁴⁷¹, que Nietzsche descreve como “a convicção de uma absoluta insustentabilidade da existência, quando <se trata> dos valores mais elevados que reconhecemos, acrescida da *compreensão* (*Einsicht*) de que não temos o mais pequeno direito de estabelecer um além ou um em-si das coisas, que fosse “divino”, que fosse moral corporalizada”⁴⁷². Este é um perigo em que, na verdade, já incorremos há mais de um século, ou não vivêssemos nós nas margens da “morte de Deus (*Tod Gottes*)”⁴⁷³, período por natureza instável e indefinido, em que se por um lado os valores cristãos sofreram um forte abalo e desvalorização, por outro lado não deixaram ainda de surtir o seu efeito e influência: apesar de Deus estar morto, as suas “sombras” poderão demorar ainda séculos a desaparecer por completo, ainda que não deixem de ser já apenas sombras, que se vão cada vez mais esmorecendo e perdendo o seu poder.⁴⁷⁴ No aforismo da *Gaia Ciência* onde anuncia a morte de Deus, Nietzsche descreve também com particular agudeza o desespero e a desorientação que necessariamente

⁴⁶⁹ Cf. GM, III, 28.

⁴⁷⁰ Cf. NL 10[192], KSA 12.571: “*Die Logik des Pessimismus bis zum letzten Nihilismus: was treibt da? — Begriff der Werthlosigkeit, Sinnlosigkeit: in wiefern moralische Werthungen hinter allen sonstigen hohen Werthen stecken.*”

⁴⁷¹ Cf. NL 10[192], KSA 12.571.

⁴⁷² *Idem*. Freud descreve este processo como sendo semelhante ao de uma criança que abandona o pai: “Gewiß wir der Mensch sich dann in einer schwierigen Situation befinden, er wird sich seine ganze Hilflosigkeit, seine Geringfügigkeit im Getriebe der Welt eingestehen müssen, nicht mehr der Mittelpunkt der Schöpfung, nicht mehr das Objekt zärtlicher Fürsorge einer gütigen Vorsehung. Er wird in derselben Lage sein wie ein Kind, welches das Vaterhaus verlassen hat, in dem es ihm so warm und behaglich war.” (ZI, IX, 361)

⁴⁷³ Cf. NL 12[21], KSA 9.579; NL 2[129], KSA 12.128. Cf. também FW, 108, 125; Z, Von den Mitleidigen; NL 12[77], KSA 9.590; NL 2[129], KSA 12.128.

⁴⁷⁴ Cf. FW, 108, 125; NL 14[26], KSA 9.632; NL 2[129], KSA 12.128; NL 2[131], KSA 12.129.

se seguem à perda deste ancestral garante de todos os valores, “aquilo que de mais sagrado e poderoso o mundo até hoje possuiu”⁴⁷⁵:

Que fizemos nós, quando desacorrentámos esta terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não nos precipitamos continuamente? E para trás, para o lado, para a frente, para todos os lados? Ainda existe um acima e um abaixo? Não erramos como através de um nada interminável? Não sentimos a respiração do espaço vazio? Não ficou mais frio? Não nos chega constantemente a noite e mais noite? Não é preciso acender lanternas em plena manhã? Ainda não ouvimos nada do barulho dos coveiros que enterram Deus? Ainda não cheiramos nada da decomposição divina? – também os deuses entram em decomposição! Deus está morto! Deus continua morto! E fomos nós que o matámos! Como nos consolamos nós, os assassinos de todos os assassinos?⁴⁷⁶

O momento de desconstrução e destruição da moral e do ideal presentes não poderá, pois, ser senão um primeiro momento, uma primeira fase da terapia de Nietzsche – como explicitamente refere no final da *Genealogia*, não há construção sem destruição: para que se possa erigir um novo ideal é preciso demolir primeiro o anterior, para se criarem novos deuses é preciso matar os precedentes, para se avistarem novos valores, é preciso que se denunciem os existentes – “para que um templo possa ser erigido, é preciso que um templo seja destruído: esta é a lei”⁴⁷⁷. O grande desafio que se coloca ao projecto terapêutico de Nietzsche é, pois, como destruir um templo sem deixar apenas o vazio, como criar novos valores que, sendo mais saudáveis e promotores da vida, possam ainda motivar como os anteriores e, principalmente, como matar o garante máximo do sentido sem abandonar a humanidade à total ausência dele. Porque, pelas razões já apresentadas, a ausência de sentido (*Sinnlosigkeit*) ou finalidade (*Zwecklosigkeit*) para a vida e todo o sofrimento existencial parece, de facto, ser tanto o maior entrave como o maior perigo da destruição da antiga terapia e respectivo ideal – e, assim, para que a sua terapia surta efeito, Nietzsche terá de ser bem-sucedido, ou na criação de uma nova interpretação do mundo e da vida, que possa substituir a anterior e seja igualmente capaz de conferir um sentido à existência e ao sofrimento humanos, ou num novo cultivo dos

⁴⁷⁵ Cf. FW, 125.

⁴⁷⁶ FW, 125.

⁴⁷⁷ GM, II, 24.

homens, que lhes ensine a viver, a afirmar, e mesmo a amar uma vida sem qualquer justificação, sentido ou significado, o que equivaleria, no limite, à superação da necessidade de toda e qualquer terapia.

A proposta nietzschiana parece, naturalmente, corresponder muito mais à segunda do que à primeira hipótese. Se é verdade que Nietzsche oferece, de facto, uma nova interpretação do mundo e da vida – a sua fórmula para tal é, como se sabe, a “vontade de poder (*Wille zur Macht*)”⁴⁷⁸ –, por outro lado também é verdade que só muito dificilmente esta poderia ser bem-sucedida na tarefa de conferir um sentido para a vida e para o sofrimento humanos, pelo menos nos moldes a que a perspectiva cristã nos habituou. Num mundo sem deus, onde reinam a guerra, a luta e a discórdia, em que tudo o que existe luta por poder, mais poder, e supremacia sobre o demais, sem qualquer tipo de fim, finalidade ou mesmo lei, onde não existe qualquer tipo de justiça divina ou ordem moral do universo, mas antes um incessante devir aleatório de uma natureza absolutamente desdeificada, isto é, irracional, caótica, cega, cruel e indiferente⁴⁷⁹ – num tal mundo é precisamente a ausência de sentido que impera e que urge aceitar. A ideia de que a vida deva ter um sentido, um propósito, uma finalidade não é, com efeito, senão uma das tais “sombras de Deus”⁴⁸⁰ em que já não nos é permitido acreditar ou, se quisermos, o efeito secundário mais profundo de todas as anteriores tentativas de terapia, que, justamente, Nietzsche procura superar.⁴⁸¹

A capacidade de aceitação da falta de um sentido transcendente que dê significado a cada existência individual é, pois, para Nietzsche, uma das condições fundamentais para uma verdadeira afirmação da vida, como de resto o demonstram, tanto o seu “pensamento mais abissal (*den “abgründlichsten Gedanken”*)”⁴⁸², a ideia de um eterno retorno do mesmo – antítese perfeita da mundividência cristã: a ideia de uma vida que se repete em ciclos absolutamente idênticos, em que nada será alguma vez melhor, pior ou sequer diferente daquilo que é agora, precisamente neste instante

⁴⁷⁸ Sobre a noção nietzschiana de vontade de poder, cf. capítulo 3.1.2 da presente dissertação.

⁴⁷⁹ Cf. por exemplo FW, 109, 349; JGB, 259; 11[157], KSA 9.502; NL 38[12], KSA 11.610.

⁴⁸⁰ Cf. FW, 109.

⁴⁸¹ Cf. GD, Irrthümer, 8.

⁴⁸² Cf. EH, Z, 6.

e em cada momento das nossas vidas⁴⁸³ –, como o seu ideal de “amor fati” – que, no fundo, expressa a mesma ideia de aceitação e de capacidade dionisíaca de afirmação da absoluta necessidade de tudo o que acontece, tal como acontece, a cada momento, sem possibilidade de alteração e, principalmente, sem qualquer tipo de sentido, finalidade ou propósito.⁴⁸⁴ Esta é, para Nietzsche, sinal de grandeza e a fórmula máxima de afirmação existencial:

A minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: que não se queira nada diferente, nem para trás, nem para a frente, nem para toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, e muito menos dissimulá-lo – todo o idealismo é hipocrisia perante o necessário –, mas sim *amá-lo*...⁴⁸⁵

Poderá o homem, porém, abdicar da questão do sentido ou da necessidade de conferir um significado à sua vida, à sua existência, ao seu sofrimento? Poderá o homem afirmar, amar, ou mesmo aceitar o absurdo, o sem-sentido? Será a necessidade de uma explicação global, de uma justificação ética do mundo e da vida algo meramente contingente e, como tal, erradicável? Schopenhauer diria que não, defendendo aquilo a que chama a “necessidade metafísica” do homem, isto é, a ideia de que o homem, sendo o único animal dotado de razão, capaz de reflectir e de se espantar consigo mesmo, é também o único ser na natureza a precisar de uma metafísica, isto é, de uma explicação global do mundo e da vida, que seja, para além disso, capaz de conferir um sentido à sua própria existência, ao facto da sua mortalidade e do seu sofrimento, sendo esta a origem de qualquer metafísica, seja esta religiosa ou filosófica.⁴⁸⁶ Segundo Schopenhauer, esta necessidade pertence à própria natureza ou essência do homem – o homem é, para Schopenhauer, o “animal

⁴⁸³ Cf. em particular FW, 341. Cf. também Z, Vom Gesicht und Räthsel; Z, Der Genesende, 2; Z, Die sieben Siegel; JGB, 56; GD, Alten, 5; NL 5[71], KSA 12.211; NL 10[3], KSA 12.455.

⁴⁸⁴ Cf. NL 16[32], KSA 13.492: “Eine solche Experimental-Philosophie, wie ich sie lebe, nimmt versuchsweise selbst die Möglichkeiten des grundsätzlichen Nihilismus vorweg: ohne daß damit gesagt wäre, daß sie bei einem Nein, bei einer Negation, bei einem Willen zum Nein stehen bliebe. Sie will vielmehr bis zum Umgekehrten hindurch — bis zu einem *dionysischen Jasagen* zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl — sie will den ewigen Kreislauf, — dieselben Dinge, dieselbe Logik und Unlogik der Knoten. Höchster Zustand, den ein Philosoph erreichen kann: dionysisch zum Dasein stehn —: meine Formel dafür ist *amor fati*...”

⁴⁸⁵ EH, klug, 10. Cf. também FW, 276; EH, FWag, 4; NcW, Epilog, 1; NL 15[20], KSA 9.643: ““Liebe das, was nothwendig ist” — *amor fati* dies wäre meine Moral (...)”; NL 16[22], KSA 9.664; NL 25[500], KSA 11.145; NL 16[32], KSA 13.492; NL 25[7], KSA 13.641.

⁴⁸⁶ Cf. WWV II, XVII, 160-187.

metaphysicum” por excelência⁴⁸⁷ –, o que significa que ela se encontra originária e a-historicamente presente em todos os homens pelo simples facto de serem homens, independentemente da época, do local, ou das circunstâncias particulares em causa.

Uma tal posição contraria frontalmente, porém, um dos princípios fundamentais da *Genealogia*, segundo o qual todo o património cultural e humano, quer se trate de ideias, de instituições, de comportamentos, de costumes, de valores, de sentimentos, de afectos ou mesmo de necessidades e de instintos, sofreu um determinado desenvolvimento e evolução, não existiu sempre nem existirá fixado para sempre, mas antes acompanha, evolui e se altera, precisamente, de acordo com as linhas e os saltos da complexa história da evolução do homem. Nietzsche estaria, portanto, uma vez mais, muito mais próximo de Freud, segundo o qual a ideia de um sentido ou de uma finalidade para a existência não é de todo algo de essencial ou pertencente à natureza humana, mas antes algo historicamente criado e, em particular, algo absolutamente dependente e inseparável da religião – algo que, na sua expressão, “nasce e cai com o sistema religioso”⁴⁸⁸. Na *Gaia Ciência*, Nietzsche formula a sua posição em termos semelhantes, negando ainda explicitamente a tese schopenhaueriana:

A necessidade metafísica não é a origem das religiões, como pretende Schopenhauer, mas apenas um rebento tardio (*Nachschössling*) das mesmas. Sob o domínio de pensamentos religiosos, habituámo-nos à representação de um “outro mundo (atrás, abaixo, acima)” e, assim, com a destruição da loucura religiosa, sentimos um vazio e uma privação desconfortáveis. (...) No entanto, aquilo que em tempos primordiais levou à aceitação de um “outro mundo”, não foi um instinto ou necessidade, mas sim um *erro* na interpretação de determinados processos naturais, um constrangimento do entendimento.⁴⁸⁹

Note-se que negar o carácter originário ou essencial da chamada “necessidade metafísica” não significa negar a sua existência, importância ou significado, mas

⁴⁸⁷ Cf. WWV II, XVII, 160.

⁴⁸⁸ Cf. UK, II, 375-376: “Es ist wiederum nur die Religion, die die Frage nach einem Zweck des Lebens zu beantworten weiß. Man wird kaum irren, zu entscheiden, daß die Idee eines Lebenszweckes mit dem religiösen System steht und fällt.”

⁴⁸⁹ FW, 151. Cf. também MA I, 135: “Also: eine bestimmte falsche Psychologie, eine gewisse Art von Phantastik in der Ausdeutung der Motive und Erlebnisse ist die nothwendige Voraussetzung davon, dass Einer zum Christen werde und das Bedürfniss der Erlösung empfinde. Mit der Einsicht in diese Verirrung der Vernunft und Phantasie hört man auf, Christ zu sein.”

apenas sublinhar o seu carácter histórico e, portanto, contingente. Prova de que uma tal necessidade existe é a prevalência do ideal ascético, cujo triunfo e domínio Nietzsche explica, precisamente, pela sua capacidade de dar resposta a esta necessidade humana.⁴⁹⁰ Enquanto produtos de uma cultura milenarmente dominada por valores cristãos, não podemos senão reconhecer a presença e a força desta mesma necessidade em todos nós, não precisando, no entanto, de cair no erro de acreditar, com Schopenhauer, que ela pertença a uma qualquer essência inalterável do homem e, portanto, seja absolutamente necessária e inerradicável. O facto de esta ser, pelo contrário, uma necessidade histórica, criada, contingente, significa precisamente, entre outras coisas, que esta pode ser alterada, recriada, ou mesmo suprimida, eliminada. E o facto de, até hoje, o ideal ascético e a correspondente contraposição de um mundo metafísico e transcendente ter sido a única forma através da qual os homens foram capazes de se justificar e dar um sentido à sua existência, não significa que outras formas não sejam possíveis, nomeadamente, formas que dispensem qualquer tipo de metafísica ou transcendência e que glorifiquem a vida na sua imanência, pela sua mera existência e pelo simples facto do seu acontecer.⁴⁹¹

Um dos grandes objectivos da terapia nietzschiana – e, na verdade, o seu ponto nevrálgico, dada a dificuldade e importância de uma tal tarefa para uma verdadeira “cura” dos homens – consistirá, portanto, justamente, na tentativa de criação – ou, pelo menos, no desbravamento de terreno que permita a criação – desse outro ideal, que possa fazer frente e vencer o “monopólio” do ideal ascético e que pela primeira vez procure, não dar um sentido transcendente à totalidade da vida e uma justificação ética para o sofrimento humano, mas sim confrontar, enfrentar e mesmo afirmar o facto dessa mesma ausência de um sentido, significado ou justificação transcendentes, sendo que a procura de sentido, a continuar a ser necessária, terá sempre doravante

⁴⁹⁰ Cf. por exemplo GM, III, 28.

⁴⁹¹ Cf. por exemplo GM, III, 28; NL 2[109], KSA 12.114: “Die ‘Sinnlosigkeit des Geschehens’: der Glaube daran ist die Folge einer Einsicht in die Falschheit der bisherigen Interpretationen, eine Verallgemeinerung der Muthlosigkeit und Schwäche — kein *nothwendiger* Glaube. / Unbescheidenheit des Menschen —: wo er den Sinn nicht sieht, ihn zu *leugnen!*”; NL 5[71], KSA 12.211; NL 9[73], KSA 12.374: “Das Bedürfnis nach *einer metaphysischen Welt* ist die Folge davon, daß man keinen *Sinn*, kein *Wozu?* aus der vorhandenen Welt zu entnehmen wußte. ‘Folglich, schloß man, kann diese Welt nur *scheinbar* sein.’ / Verhältniß der ‘*Scheinbarkeit*’ zur ‘*Sinnlosigkeit*’, ‘*Zwecklosigkeit*’: psychologisch auszulegen: was bedeutet das?”

de ser feita de forma imanente, regional e absolutamente individual.⁴⁹² Porque qualquer uma das anteriores terapias assentara o seu poder, justamente, na atribuição desse sentido, propósito ou justificação, a recuperação para a vida da sua capacidade de auto-legitimação e afirmação, equivaleria, precisamente, à eliminação da própria necessidade de uma terapia. É por este motivo que o projecto terapêutico de Nietzsche pode ser designado como uma terapia da terapia: com ela se pretende, não apenas a cura de todos os efeitos secundários das anteriores terapias, mas, de forma mais fundamental ainda, a cura da própria necessidade de toda e qualquer forma de terapia.

Parte integrante e fundamental deste projecto será, necessariamente, uma reinterpretação do sofrimento ou, mais concretamente, uma valorização do mesmo: para que se consiga suprimir a necessidade de toda e qualquer terapia, isto é, abdicar da questão do sentido do sofrimento e afirmar uma vida pejada dele, é preciso que o sofrimento deixe de ser visto como algo absolutamente negativo e que requeira uma legitimação, um propósito ou uma justificação. E, de facto, o sofrimento não tem de ser encarado como algo meramente nocivo e prejudicial, algo que perturba a existência ou que funciona como argumento contra o seu valor, algo que se gostaria de eliminar por completo ou, pelo menos, reduzir tanto quanto possível, algo para o qual se precisa de cura, salvação ou redenção, apesar de ter sido desde sempre esta a compreensão dominante na cultura ocidental e de todos nós sermos, ainda, produtos dessa mesma interpretação.

Assim, em primeiro lugar, há que compreender que o sofrimento é algo de absolutamente necessário na existência, não só por uma questão de economia do todo, mas mesmo para que o próprio prazer seja também ele possível: conforme já referido, na visão de Nietzsche prazer e dor não são momentos atómicos, contrários, mutuamente exclusivos, mas antes elementos solidários, correlativos, concomitantes, que só existem na sua contraposição, não sendo possível pensar um sem o outro ou, em particular, uma existência onde só existisse prazer e nenhuma dor ou

⁴⁹² Freud chama ao cultivo desta capacidade uma “*educação para a realidade (Erziehung zur Realität)*” e confessa ser esse o único objectivo do seu *O Futuro de uma Ilusão* (cf. ZI, IX, 362).

sofrimento.⁴⁹³ Da perspectiva do mundo como vontade de poder, o sentimento de prazer ou de desprazer não é senão, como bem notou Patrick Wotling, “um fenómeno concomitante que depende das variações do sentimento de poder e que funciona como sinal do seu crescimento ou declínio”⁴⁹⁴, pelo que a própria felicidade ou sentimento de prazer se encontra directamente dependente da superação de obstáculos, resistências e sentimentos de dor ou desprazer, não sendo pensável na total autonomia ou independência destes.⁴⁹⁵ Afirmar um implica, portanto, afirmar os dois, e não é possível uma verdadeira afirmação da existência sem que ambos, prazer e dor, sejam afirmados de igual maneira.

Note-se que, do ponto de vista da afirmação da existência, isto é, quando é a vida que assume a preponderância e é aceite, amada e afirmada acima de tudo, exacta e simplesmente pelo que ela é e como ela é, em todas as suas dimensões (*amor fati*), também o sofrimento assume naturalmente um valor positivo e, de certa forma, um sentido. Se existem, como vimos, dois tipos de sofredores – aqueles que sofrem de uma “*superabundância da vida*” e aos quais corresponde uma compreensão trágica da vida, e aqueles que sofrem de um “*empobrecimento da vida*”, cuja aspiração máxima é a calma, a paz, o silêncio profundos⁴⁹⁶ – existem também dois tipos de “sentido” correspondentes, que Nietzsche coerentemente contrapõe sob a oposição simbólica que se tornaria recorrente, em particular nos seus últimos textos, de “Dioniso vs Crucificado”⁴⁹⁷:

⁴⁹³ Cf. por exemplo FW, 318: “Im Schmerz ist soviel Weisheit wie in der Lust: er gehört gleich dieser zu den arterhaltenden Kräften ersten Ranges. Wäre er diess nicht, so würde er längst zu Grunde gegangen sein; dass er weh thut, ist kein Argument gegen ihn, es ist sein Wesen.”; FW, 338: “Ach, wie wenig wisst ihr vom *Glücke* des Menschen, ihr Behaglichen und Gutmüthigen! — denn das Glück und das Unglück sind zwei Geschwister und Zwillinge, die mit einander gross wachsen oder, wie bei euch, mit einander — *klein bleiben!*”; EH, Schicksal, 4; NL 8[2], KSA 12.327: “Die Präokkupation durch das Leiden bei den Metaphysikern: ist ganz naiv. “Ewige Seligkeit”: psychologischer Unsinn. Tapfere und schöpferische Menschen fassen Lust und Leid nie als letzte Werthfragen, — es sind Begleit-Zustände, man muß Beides *wollen*, wenn man etwas *erreichen* will.”

⁴⁹⁴ Cf. WOTLING (1995: 142).

⁴⁹⁵ Cf. por exemplo A, 2: “Was ist gut? — Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. / Was ist schlecht? — Alles, was aus der Schwäche stammt. Was ist Glück? — Das Gefühl davon, dass die Macht *wächst*, dass ein Widerstand überwunden wird.”

⁴⁹⁶ Cf. FW, 370.

⁴⁹⁷ Cf. por exemplo EH, Schicksal, 9; NL 14[89], KSA 13.265; NL 14[137], KSA 13.321. Cf. também FW 370; NL 16[17], KSA 13.487.

Dioniso contra o “crucificado”: aqui têm a oposição. Não é uma diferença relativa ao martírio, – no entanto, este tem um outro sentido. A própria vida, a sua eterna fertilidade e retorno pressupõe a dor, a destruição, a vontade de extermínio...

no outro caso, o sofrimento, o “crucificado como o inocente”, funciona como objecção contra esta vida, como fórmula da sua condenação.

Adivinha-se: o problema é o do sentido do sofrimento: ou um sentido cristão, ou um sentido trágico... No primeiro caso, o sofrimento deve ser o caminho para uma existência abençoada; no último, a existência é considerada abençoada o suficiente para ainda justificar uma monstruosidade de sofrimento.⁴⁹⁸

Numa compreensão trágica ou dionisiaca da vida o sofrimento não funciona, pois, como argumento contra a vida e a existência tem um carácter tão sagrado e abençoado que até os sofrimentos mais terríveis são bem-vindos e portadores da sua própria legitimação, ao passo que para um cristão qualquer dor tem um carácter insuportável e não é aceitável sem uma justificação que a transfigure e imbua de um significado transcendente.⁴⁹⁹ Mais que isso, o homem trágico não só é forte, saudável, transbordante de vida o suficiente para aguentar qualquer sofrimento sem que o seu amor pela vida saia beliscado, como ainda compreende o extraordinário valor e potencial da dor como um “valioso inimigo”, através do qual pode “pôr à prova a sua força”, crescer, fortalecer-se e auto-superar-se continuamente.⁵⁰⁰

Uma vez mais sob a perspectiva da vontade de poder, é, de facto, apenas através da constante luta contra a adversidade, da constante superação de obstáculos, da constante convalescença da doença, do constante confronto com a dor que pode haver crescimento, fortalecimento, engrandecimento, aprendizagem,

⁴⁹⁸ NL 14[89], KSA 13.266.

⁴⁹⁹ Cf. FW, 370: “Der Reichste an Lebensfülle, der dionysische Gott und Mensch, kann sich nicht nur den Anblick des Fürchterlichen und Fragwürdigen gönnen, sondern selbst die fürchterliche That und jeden Luxus von Zerstörung, Zersetzung, Verneinung; bei ihm erscheint das Böse, Unsinnige und Hässliche gleichsam erlaubt, in Folge eines Ueberschusses von zeugenden, befruchtenden Kräften, welcher aus jeder Wüste noch ein üppiges Fruchthland zu schaffen im Stande ist. Umgekehrt würde der Leidendste, Lebensärmste am meisten die Milde, Friedlichkeit, Güte nöthig haben, im Denken und im Handeln, womöglich einen Gott, der ganz eigentlich ein Gott für Kranke, ein “Heiland” wäre (...); NL 14[89], KSA 13.265: “Der tragische Mensch bejaht noch das herbste Leiden: er ist stark, voll, vergöttlichend genug dazu / Der christliche verneint noch das glücklichste Los auf Erden: er ist schwach, arm, enterbt genug, um in jeder Form noch am Leben zu leiden...”

⁵⁰⁰ Cf. por exemplo GT, Versuch, 1: “Giebt es vielleicht ein Leiden an der Ueberfülle selbst? Eine versucherische Tapferkeit des schärfsten Blicks, die nach dem Furchtbaren verlangt, als nach dem Feinde, dem würdigen Feinde, an dem sie ihre Kraft erproben kann? an dem sie lernen will, was “das Fürchten” ist?”

aprofundamento, (re)criação, elevação do homem e, por conseguinte, também da cultura. É neste sentido que Nietzsche fala da “disciplina do sofrimento (*Zucht des Leidens*)”⁵⁰¹ e, defendendo que o homem não só *tem de* como *deve* mesmo sofrer, deseja que o sofrimento se torne “ainda maior e pior do que alguma vez foi”⁵⁰²; desejar que o sofrimento seja suprimido não só é uma “tolice” como apenas contribui e contribuirá para que o homem se torne cada vez mais “pequeno”, “ridículo” e “desprezível”⁵⁰³; inversamente, segundo Nietzsche, tudo o que alguma vez foi ou poderá vir a ser grande na Terra, não o foi ou será senão, precisamente, pelo sofrimento, o “*grande sofrimento*”:

A disciplina do sofrimento (*Zucht des Leidens*), do *grande* sofrimento – não sabeis que apenas *esta* disciplina deu origem, até hoje, a todas as elevações do homem? Aquela tensão da alma na infelicidade, que cultiva nela a força, o seu estremecimento perante a visão da ruína, a sua criatividade e coragem na resistência, persistência, interpretação e exploração da infelicidade, e tudo aquilo que alguma vez lhe foi concedido de profundidade, segredo, máscara, espírito, manha, grandeza – não lhe foi tudo isto concedido sob sofrimento, sob a disciplina do grande sofrimento?⁵⁰⁴

Não é, pois, surpreendente, que ao descrever o seu “novo ideal”⁵⁰⁵ e a dificuldade em alcançá-lo, Nietzsche sublinhe essencialmente a necessidade do surgimento de um outro tipo de homens, que se destaquem, muito em particular, pela sua prontidão para e mesmo necessidade de perigo, dor e sofrimento.⁵⁰⁶ Mas, naturalmente, não só. Para alcançar esse outro ideal, que se deverá libertar de todas as antigas cadeias, lutar não só contra os “homens *bons*”, mas também contra todos os “acomodados, os resignados, os frívolos, os exaltados e os fatigados” e contrapor-se em todos os sentidos ao ideal ascético, através daquilo a que Nietzsche chama uma

⁵⁰¹ Cf. JGB, 225.

⁵⁰² *Idem.* Cf. também NL 10[118](234), KSA 12.524: “— ich schätze die *Macht* eines *Willens* darnach, wie viel von Widerstand, Schmerz, Tortur er aushält und sich zum Vortheil umzuwandeln weiß; nach diesem Maaße muß es mir fern liegen, dem Dasein seinen bösen und schmerzhaften Charakter zum Vorwurf anzurechnen, sondern <ich> ergreife die Hoffnung, daß es einst böser und schmerzhafter sein wird als bisher...”

⁵⁰³ *Idem.*

⁵⁰⁴ JGB, 225.

⁵⁰⁵ Cf. por exemplo FW, 382; GM, II, 24; NL 16[5], KSA 10.497; NL 10[3], KSA 12.455.

⁵⁰⁶ Cf. GM, II, 24.

“tentativa em sentido inverso”⁵⁰⁷ – isto é, uma tentativa de, através de novos valores, inverter a “vivição da consciência”⁵⁰⁸ a que o homem foi sujeito durante milhares de anos e associar à má consciência tudo aquilo que seja anti-natural, anti-humano, anti-animal, contrário aos sentidos e aos instintos, todas as interpretações que caluniem o mundo, castrem o indivíduo das suas potencialidades mais elevadas e neguem a vida na sua raiz, bem como todas as aspirações a um além ou um outro mundo, do qual se retire um qualquer sentido ou significado transcendente – para tal é, antes de mais, necessário “um outro tipo de espíritos, diferentes daqueles que são possíveis neste nosso tempo”⁵⁰⁹: espíritos fortes, superiores, solitários, extraordinariamente saudáveis, “espíritos fortalecidos pela guerra e pela vitória”, espíritos viciados na conquista e na aventura, habituados “aos ares limpos das grandes altitudes, aos percursos a pé em plena invernia, ao gelo e às montanhas”⁵¹⁰, espíritos corajosos, destemidos, subtil e sublimemente malvados, infinitamente curiosos, insaciáveis e sedentos de conhecimento, espíritos ingênuos, de uma “abundância e força transbordantes”⁵¹¹ e capazes de brincar com “tudo aquilo que até agora se chamava sagrado, bom, intocável, divino”⁵¹². Para tudo isto, Nietzsche tem uma expressão. E assim, para o alcance de uma tal finalidade, Nietzsche diz-nos que uma só coisa é, primeiro e acima de tudo, necessária: uma *grande saúde*.⁵¹³ Será dela que nos ocuparemos no próximo capítulo do presente estudo.

⁵⁰⁷ *Idem*

⁵⁰⁸ *Idem.*

⁵⁰⁹ *Idem.*

⁵¹⁰ *Idem.*

⁵¹¹ FW, 382.

⁵¹² *Idem.*

⁵¹³ Cf. FW, 382; GM, II, 24. Sobre a relação entre a grande saúde e aquilo a que aqui chamámos terapia da terapia cf. capítulo 3.2.3 da presente dissertação.

3. PARA UMA GRANDE SAÚDE

Não há diagnóstico que não pressuponha um prognóstico ou, por outras palavras, não há determinação de doença que não implique, desde logo, uma ideia de saúde, com a qual contraste, da qual se distancie e à qual, precisamente, se contraponha. Uma vez delineado, nos seus traços fundamentais, o diagnóstico nietzschiano da doença da cultura ocidental, importa agora que nos concentremos na concepção nietzschiana de saúde, tendo em conta que, sendo saúde e doença faces de uma mesma moeda, a determinação de uma permitirá esclarecer e lançar luz também sobre a outra, e vice-versa. Sem uma análise da concepção nietzschiana de saúde, as raízes da suposta doença do homem e da cultura ocidentais permaneceriam, com efeito, necessariamente obscuras ou, mais concretamente, permaneceria obscura a razão de tamanha crítica por parte de Nietzsche relativamente às sucessivas tentativas de curar o homem ao longo da história, seja por parte dos filósofos helenistas, dos mais diversos moralistas ou, muito em particular, da religião cristã.

Todas estas terapias se alicerçaram, com efeito, numa determinada concepção de saúde, por sua vez baseada numa determinada interpretação do mundo, da vida e do homem, pelo que aquilo que aqui está em causa não é senão, em grande medida, uma luta entre diferentes antropologias ou diferentes formas de compreensão do humano e da melhor forma de maximizar as suas potencialidades, seja sob a forma da conquista da felicidade, no caso dos filósofos morais antigos, da redenção da alma, no caso do cristianismo, ou, como veremos, da maximização do sentimento de poder, no caso de Nietzsche. Um primeiro objectivo desta terceira parte do presente trabalho será, pois, a tentativa de determinação e análise da concepção nietzschiana de saúde e, por conseguinte, do humano, procurando contrastá-la, não só com as concepções dos anteriores “médicos da alma”, que Nietzsche procura rebater, como com a própria noção habitual e corrente de saúde, que, devendo as suas origens a Hipócrates, continua, nos seus traços fundamentais, implícita ou explicitamente, ainda hoje a operar.

Nietzsche não se contenta, porém, com uma simples concepção de saúde, ou um discurso linear sobre o assunto, mas acrescenta ainda um elemento conceptual que não pode senão aumentar a complexidade, perturbação e perplexidade do leitor ou intérprete dos seus textos, nomeadamente, aquilo a que chama “a grande saúde (*die grosse Gesundheit*)”. Uma tal designação poderia, na verdade, não ser mais do que um qualquer recurso estilístico ou retórico, uma formulação poética para algo cujo conteúdo permanecesse intacto, ou mais um mero jogo linguístico, destinado a cativar, seduzir ou seleccionar alguns dos seus leitores. Não parece, porém, ser esse o caso. Apesar das suas parcas aparições ao longo de toda a obra de Nietzsche (ao contrário da simples noção de saúde, que permeia com grande insistência, tanto as suas obras publicadas, como todo o espólio), a grande saúde aparece sempre, como veremos, em contextos de extrema relevância e em associação clara com uma espécie de culminar de todo o projecto nietzschiano, seja pela sua relação com o seu “novo ideal”¹, pela sua atribuição aos espíritos livres ou aos novos filósofos², ou mesmo pela sua identificação com a figura de Zaratustra³. Uma análise particularmente cuidada de todos estes contextos será, pois, num segundo momento, de importância fulcral para a conclusão do presente trabalho: do desvelamento do sentido da grande saúde dependerá, não só a compreensão do núcleo da doença da cultura ocidental no seu contraste com a concepção nietzschiana de saúde, como também, e principalmente, a percepção dos novos caminhos que Nietzsche propõe para a cultura e homem ocidentais, ou seja, como veremos, o seu prognóstico, as suas “prescrições” aos novos médicos da cultura e a sua eventual terapia.

3.1. A Transvaloração Nietzschiana do Conceito de Saúde

¹ Cf. FW, 382; GM, II, 24.

² Cf. MA I, Vorrede, 4; FW, 382.

³ Cf. EH, Z, 2.

Comecemos pela concepção nietzschiana da noção de saúde. De acordo com a definição da Organização Mundial de Saúde, “saúde é um estado de completo bem-estar físico, mental e social, e não simplesmente a ausência de doenças ou enfermidades”⁴. Formulada e adoptada em 1946, esta última definição universal, com a qual ainda hoje operamos, continua ainda a fazer eco de uma concepção de saúde tão antiga quanto o próprio Hipócrates, e da qual, para os nossos propósitos, importa aqui realçar algumas características fundamentais.⁵ Em primeiro lugar, a saúde passa por ser um conceito claramente definível e universalmente aplicável, de tal forma que, dependendo da consonância ou dissonância de qualquer indivíduo relativamente à definição, esse mesmo indivíduo pode ser determinado como saudável ou doente, independentemente das suas próprias características ou particularidades individuais. Em segundo lugar, de acordo com a definição corrente, a saúde é, por um lado, um estado relativamente estável ou permanente, que se pode alcançar e manter até que haja uma interrupção; por outro lado, este estado é caracterizado como um estado de equilíbrio ou “bem-estar” em todos os domínios do organismo (não apenas ao nível do corpo e da mente, mas inclusivamente na sua dimensão social); por último, este estado de equilíbrio opõe-se à doença e exclui-a terminantemente.

Dominando a compreensão usual que hoje temos da saúde, estas mesmas características fundamentais podem já ser encontradas, ainda que com a sua configuração particular, em todas as terapias da Antiguidade e, em parte, também no cristianismo: todas elas operam com uma noção muito clara e universal do que é a saúde, em contraste com a qual qualquer indivíduo pode ser determinado como saudável ou doente; para todas elas o estado de saúde é compreendido como um estado de paz, calma ou tranquilidade interior, que pode ser alcançado e mantido com alguma estabilidade e permanência, ou até mesmo de forma definitiva; para todas elas a saúde é o contrário da doença e implica a sua total erradicação. Todos estes aspectos

⁴ Cf. Preâmbulo à Constituição da Organização Mundial de Saúde (OMS/WHO).

⁵ Para os nossos propósitos não é relevante fazer uma análise exaustiva do conceito de saúde e do seu desenvolvimento até ao momento actual, mas apenas destacar as características fundamentais desta concepção, que, tendo-se mantido presentes desde Hipócrates, viriam a ser contestadas pela concepção nietzschiana de saúde. Para uma excelente descrição e análise da evolução do conceito de saúde, desde Hipócrates aos dias de hoje, cf. em especial RAZAC (2006). Cf. também LONG (1990) e SCLiar (2007).

serão fortemente contestados por Nietzsche, no âmbito daquilo a que podemos chamar uma completa inversão ou transvaloração do conceito tradicional de saúde.⁶

3.1.1. O Carácter Indefinível da Saúde

Um dos primeiros e mais importantes elementos da crítica nietzschiana ao conceito tradicional de saúde diz respeito à própria possibilidade de definição de saúde, pelo menos se entendermos por definição o estabelecimento universal e irrestrito daquilo que uma coisa é, na sua essência, independentemente de quaisquer circunstâncias e particularidades individuais, ou de quaisquer variações acidentais, que, por mais que possam fazer uma coisa aparecer sob configurações mais ou menos diferentes, não alteram aquilo que ela é, diriam os metafísicos, “em si mesma”. Ora, “uma saúde em si mesma” – como, de resto, todos os “em si” da metafísica – é coisa que, para Nietzsche, não existe, sendo esta a principal razão pela qual todas as tentativas de a determinar desta forma e, por conseguinte, todas as tentativas de terapia assentes numa tal determinação, não puderam e não podem senão estar votadas ao fracasso.⁷

Com efeito, e ao contrário do pressuposto fundamental de qualquer terapia e mesmo da nossa medicina actual, a saúde é algo de absolutamente individual⁸: ela depende, nas palavras de Nietzsche, “do teu objectivo, do teu horizonte, das tuas forças, das tuas impulsões, dos teus erros e, especialmente, dos ideais e dos fantasmas da tua alma”⁹, ou seja, da absoluta singularidade de cada um, pelo que o número de saúdes possíveis é, na verdade, equivalente ao número total de indivíduos e, portanto, potencialmente infinito. Longe de ser um conceito absoluto, fixo e inalterável, passível de ser trazido a uma definição geral e universalmente aplicável, a saúde deve, pois, ser pensada como um conceito fluido, profundamente relativo a e dependente de cada

⁶ Cf. LONG (1990). Cf. também FAUSTINO (2010a).

⁷ Cf. FW, 120: “Denn eine Gesundheit an sich giebt es nicht, und alle Versuche, ein Ding derart zu definiren, sind kläglich missrathen.”

⁸ Cf. FW, 120. Cf. também MA I, 286: “Mit der Freiheit der Meinungen steht es wie mit der Gesundheit: beide sind individuel, von beiden kann kein allgemein gültiger Begriff aufgestellt werden”.

⁹ Cf. FW, 120.

organismo, de tal forma que aquilo que constitui a saúde para um organismo pode perfeitamente significar a doença para outro, tal como, pela mesma lógica, aquilo que promove a saúde de um indivíduo pode muito bem provocar o adoecimento de outro.¹⁰ Por ser algo de tão individual e pessoal a saúde é, pois, do ponto de vista nietzschiano, absolutamente indefinível e indeterminável.¹¹

Uma perspectiva contrária pressupõe, desde logo, o “dogma”¹² da igualdade entre os homens, um dos preconceitos que, como se sabe, Nietzsche mais fortemente ataca ao longo de toda a sua obra, especialmente no que diz respeito à moral, que, como vimos, o usa como principal instrumento ao serviço da domesticação, tipificação e uniformização dos homens, isto é, do seu rebanho.¹³ Pressuposta está – seja no âmbito da moral, seja no âmbito da saúde – a ideia de que, sendo os homens essencialmente iguais e apenas acidentalmente semelhantes, aquilo que beneficia o todo deverá também beneficiar toda a gente, isto é, cada indivíduo, em particular. Mas porque os homens não são iguais, nem tão-pouco se devem torná-lo (assim falava Zaratustra!¹⁴), da perspectiva nietzschiana o que se passa é, como procurámos mostrar no capítulo anterior, exactamente o contrário, sendo que o que é bom para as massas raramente ou nunca o é para o indivíduo enquanto tal, no sentido em que tolhe a sua individualidade e, em última análise, a suprime. Aplicando-se à generalidade dos homens, a questão assume uma gravidade particular no que diz respeito aos indivíduos superiores, ou os indivíduos mais robustos, mais saudáveis e mais raros, cujo surgimento se torna, numa cultura que promove a igualdade nestes termos, praticamente inviável ou impossível. Nas palavras de Nietzsche em *Para Além do Bem e do Mal*,

É suficiente que se pergunte sempre quem é este e quem é aquele. Por exemplo, para alguém que tivesse sido feito e talhado para o comando, a auto-

¹⁰ Cf. FW, 120. Cf. também MA I, 286: “Das, was das eine Individuum zu seiner Gesundheit nötig hat, ist für ein anderes schon Grund der Erkrankung”.

¹¹ Cf. MA I, 286; FW, 120.

¹² Cf. FW, 120.

¹³ Cf. por exemplo FW, 116; JGB, 199, 201; GM, II, 1, 2. Cf. também capítulo 2.1.2 da presente dissertação.

¹⁴ Cf. Z, Von den Taranteln: “Mit diesen Predigern der Gleichheit will ich nicht vermischt und verwechselt sein. Denn so redet mir die Gerechtigkeit: «die Menschen sind nicht gleich.» Und sie sollen es auch nicht werden! Was wäre denn meine Liebe zum Übermenschen, wenn ich anders spräche?”

negação e o recuo modesto não seriam uma virtude, mas antes o desperdício de uma virtude: assim me parece. Toda a moral não egoísta (*unegoistische Moral*), que se tome como incondicional e se dirija a toda a gente, não peca apenas contra o gosto: é um incitamento a pecados de omissão (*Unterlassungs-Sünden*), mais uma sedução sob a máscara da filantropia (*Menschenfreundlichkeit*) – e, precisamente, uma sedução e prejuízo para os homens mais elevados, mais raros e mais privilegiados. É preciso obrigar a moral a, primeiro que tudo, curvar-se perante a hierarquia (*Rangordnung*), é preciso que se lhe ponha a sua presunção na consciência – até que entre si compreendam que é imoral dizer: “o que é bom para um é apropriado para o outro (*was dem Einen recht ist, ist dem Andern billig*)”.¹⁵

Todos os sistemas morais que reivindiquem aplicabilidade universal são, pois, “barrocos e irracionais – porque se dirigem a ,todos’, porque generalizam onde não se pode generalizar”¹⁶. Sendo cada indivíduo um acontecimento absolutamente singular e irrepetível, os seus valores ou virtudes deverão, igualmente, ser absolutamente individuais e singulares, completamente relativos a cada organismo, adaptados à sua história, aos seus objectivos, aos seus defeitos, à sua personalidade e às suas características particulares, e desenhados para promover o seu próprio crescimento ou florescimento individual; em caso contrário não podem senão ser-lhe prejudiciais: “uma virtude”, escreve Nietzsche, “tem de ser uma invenção nossa, a nossa auto-defesa e necessidade mais pessoais: em qualquer outro sentido, ela é apenas um perigo”¹⁷. Assim, ao contrário do que pretendem determinados sistemas morais ou religiosos, se valores como o altruísmo, a compaixão, a modéstia, a abnegação, a pobreza, a simplicidade, a castidade, etc., podem ser apropriados e benéficos para determinado tipo de indivíduos, para outros – e, em especial, para os mais raros e saudáveis, para as naturezas mais nobres, independentes e criativas, para aquelas nas quais se podem depositar esperanças no futuro do homem – estes revelam-se antes nocivos, prejudiciais e, na verdade, factores de adoecimento.

Se nos lembrarmos da relação intrínseca e recíproca, já analisada¹⁸, entre qualquer sistema de valores e o estado de um determinado corpo ou organismo, percebemos que, pela mesma lógica, qualquer prescrição terapêutica – quer dizer, no

¹⁵ JGB, 221.

¹⁶ Cf. JGB, 198.

¹⁷ A, 11.

¹⁸ Cf. em especial o capítulo 1.3.2 da presente tese.

presente contexto, qualquer ética, qualquer sistema de valores, qualquer conjunto de virtudes – não o será verdadeiramente se não tiver em conta a individualidade e as particularidades próprias de cada indivíduo, ou, por outras palavras, a sua saúde. Utilizando uma analogia de Peter Railton, popularizada por Brian Leiter¹⁹, os valores são como alimentos ou, melhor, como nutrientes, cujo efeito num determinado organismo não antecipa, de forma alguma, o seu impacto em qualquer outro: apesar de qualquer organismo precisar de nutrição, o tipo de nutrientes necessários para cada organismo varia de acordo com o próprio organismo, podendo uma dieta que se havia provado benéfica para um determinado indivíduo, vir a revelar-se nociva para qualquer outro.²⁰ O próprio Nietzsche dá, de resto, o exemplo de Cornaro, escritor italiano do século XVI que aconselhava a sua dieta parca como segredo para “uma vida longa e feliz”²¹: incorrendo no erro – segundo Nietzsche bastante comum, especialmente entre a moral e a religião – de confundir a consequência com a causa, Cornaro julgava que a sua dieta frugal era a causa da sua vida longa, quando na verdade era o seu metabolismo lento que determinava a necessidade de uma dieta frugal. Segue-se que, ainda que indubitavelmente apropriada para Cornaro (“ele ficaria doente se comesse mais”²²), uma dieta com aquelas características não só não seria apropriada para a maior parte dos indivíduos, como lhes seria mesmo prejudicial: “quem não é uma carpa não apenas faz bem em comer *apropriadamente*, como tem necessidade de o fazer. Um erudito (*Gelehrter*) dos *nossos* dias, com o seu consumo rápido de forças nervosas, arruinar-se-ia com o regime de Cornaro.”²³

É neste sentido que uma terapia para todos não poderá nunca ser uma verdadeira terapia, tal como a prescrição de valores ou virtudes, de uma forma abstracta e absoluta, não poderá nunca levar senão ao adoecimento, ao

¹⁹ Cf. LEITER (2002: 106).

²⁰ Cf. RAILTON (1986: 10): “In a naturalistic spirit, we might think of goodness as akin to nutritiveness. All organisms require nutrition, but not the same nutrients. Which nutrients a given organism or type of organism requires will depend upon its nature. Cow’s milk nourishes calves and many humans, but it won’t nourish those organisms, including some humans, who cannot produce the enzymes needed to digest it; and some elements essential to human nutrition are toxic to other organisms. There is, then, no such thing as an *absolute* nutrient, that is, something that would be nutritious for all possible organisms.” Cf. MA I, 286.

²¹ Cf. GD, Irrthümer, 1.

²² *Idem*.

²³ *Idem*.

enfraquecimento das forças, à degeneração do todo. Porque nenhuma das terapias morais, filosóficas ou religiosas reconheceu a diferença essencial entre os homens, todas as suas tentativas “falharam lamentavelmente”²⁴: reconhecê-lo implicaria, precisamente, abandonar uma concepção universal de saúde e, com ela, a ideia de uma terapia universalmente aplicável. Assim, em vez de se procurar prescrever virtudes como forma de alcance da saúde, como era próprio dos filósofos moralistas antigos, bem como do próprio cristianismo, deverá ser antes, segundo Nietzsche, a saúde peculiar de cada um a ditar as suas também peculiares virtudes. Em crítica explícita à terapia estóica, Nietzsche di-lo muito claramente no já citado aforismo 120 da *Gaia Ciência*, espécie de síntese de todas as teses que tivemos vindo a descrever:

A famosa fórmula médica da moral (cujo autor é Aríston de Quios), «a virtude é a saúde da alma», teria, pelo menos, para ser aproveitável, de ser alterada da seguinte forma: «a tua virtude é a saúde da tua alma». Pois uma saúde em si não existe, e todas as tentativas de definir uma coisa desta forma falharam lamentavelmente. (...) Existem, pois, incontáveis saúdes do corpo; e quanto mais se voltar a permitir ao que é único e incomparável que erga a cabeça, quanto mais se desaprender o dogma da “igualdade entre os homens”, tanto mais os nossos médicos terão de abandonar também o conceito de uma saúde-normal (*Normal-Gesundheit*), juntamente com o de dieta-normal (*Normal-Diät*) e de curso-normal da doença (*Normal-Verlauf der Erkrankung*). E só então deveria ser tempo de reflectir sobre a saúde e a doença da *alma* e de colocar a virtude peculiar de cada um na sua saúde – a qual, seguramente, numa determinada pessoa poderia ter o aspecto do contrário da saúde numa outra.²⁵

É curioso verificar como, mais de cem anos após a morte de Nietzsche, começam agora a surgir as primeiras tentativas de reformulação da definição oficial de saúde, no sentido, precisamente, da sua relativização e individualização.²⁶ Compreende-se, com efeito, cada vez melhor o carácter individual de cada saúde particular e, portanto, as deficiências e limitações de uma definição que se pretenda universal. A ser definível, o conceito de saúde deverá, pois, no mínimo, admitir uma amplitude e margens suficientes para abarcar em si todos os casos possíveis, incluindo aqueles que, actualmente, ainda seriam considerados como um desvio à regra e, portanto, como doença. Tal equivaleria, precisamente, ao abandono da tal regra de

²⁴ Cf. FW, 120.

²⁵ FW, 120.

²⁶ Cf. por exemplo BIRCHER & WEHKAMP (2006: 44-77).

“normalidade” – a “saúde normal”, a “dieta normal”, o “curso normal da doença”²⁷ – de que Nietzsche nos fala no último aforismo citado.²⁸

O problema que imediatamente se nos coloca é, porém, o da ausência de um critério legítimo de aferição de saúde e doença, uma vez destruídos os critérios tradicionais e mesmo a possibilidade de uma definição (universal) alternativa. Enquanto os actuais teóricos da medicina ainda se debatem quanto ao estabelecimento de eventuais novos critérios, importa-nos, antes de mais, tentar compreender de que forma poderá Nietzsche resolver o problema, sendo certo que não apenas usa constantemente as categorias de saúde e de doença como critérios de valor, como se pressupõe que a saúde seja uma das metas, senão a meta do seu filosofar. Como distinguir, então, indivíduos saudáveis de indivíduos doentes (o mesmo se aplicando a culturas, épocas, sociedades, filosofias, artes, ideologias e, em geral, tudo aquilo a que Nietzsche aplica esta mesma distinção), se, na verdade, a saúde é algo de absolutamente individual? Como produzir um diagnóstico relativo a uma cultura inteira, na ausência de uma definição sólida e universal do que é a saúde e, por conseguinte, a doença? Como ter como objectivo a promoção da saúde se uma “saúde em si” não existe e não seria, sequer, desejável? Percebemos que a questão, não sendo resolvida, ameaça seriamente lançar um ponto de interrogação sobre todo o projecto filosófico de Nietzsche. Não nos dando Nietzsche uma resposta clara e directa a esta questão, procuraremos encontrá-la nos fundamentos da sua própria antropologia. A exploração da hipótese da vontade de poder parece-nos, a este respeito, particularmente fértil e esclarecedora, ao mesmo tempo que permitirá, num primeiro momento, compreender as razões da inadequação, de um ponto de vista nietzschiano, da actual definição de saúde.

3.1.2. A Saúde de uma Vontade de Poder

²⁷ *Idem.*

²⁸ Precisamente esta ideia de “normalidade” institucionalizada seria, como se sabe, um dos principais elementos da crítica de Foucault à psiquiatria. Cf. em particular FOUCAULT (1989: 67; 2003; 2004: 95).

À semelhança dos filósofos morais antigos com uma concepção terapêutica da prática da filosofia, como os epicuristas ou os estóicos, também Nietzsche parece fazer apelo à natureza para determinar a regra daquilo que poderá constituir a saúde de um indivíduo, bem como de um povo, de uma época ou de uma cultura. Porém, onde Epicuro vira um corpo que procura pura e simplesmente o prazer e onde os estóicos encontraram uma alma com aspiração à excelência e, portanto, à virtude, Nietzsche descobre como princípio fundamental de tudo o que vive a vontade de poder, cujo objectivo não é outro senão o poder e a expansão do poder.²⁹ Abstraindo da questão do estatuto ontológico da vontade de poder e considerando-a, para os presentes propósitos, como (pelo menos) um instrumento interpretativo utilizado por Nietzsche para dar conta da natureza da vida e dos processos envolvidos em qualquer existência humana e nas bases do qual constrói aquilo a que podemos chamar uma antropologia, consideremos sucintamente o que significa descrever o mundo e, por consequência, o homem como, primária e essencialmente, vontade de poder.³⁰

Uma primeira implicação, de resto espelhada em todo o pensamento de Nietzsche, é a ausência absoluta de qualquer entidade estável, fixa, imutável ou eterna na natureza: conceber o mundo como vontade de poder significa, precisamente, compreender o mundo como um fluxo interminável de criação, destruição, evolução, mudança e transformação, por sua vez produzido por uma luta eterna entre forças (vontades) diversas e em oposição, que não lutam senão pelo seu próprio crescimento, a sua própria expansão e a sua própria supremacia sobre todas as demais. Segue-se

²⁹ Cf. por exemplo JGB, 36: "Gesetzt endlich, dass es gelänge, unser gesamtes Triebleben als die Ausgestaltung und Verzweigung Einer Grundform des Willens zu erklären — nämlich des Willens zur Macht, wie es *mein* Satz ist —; gesetzt, dass man alle organischen Funktionen auf diesen Willen zur Macht zurückführen könnte und in ihm auch die Lösung des Problems der Zeugung und Ernährung — es ist Ein Problem — fände, so hätte man damit sich das Recht verschafft, alle wirkende Kraft eindeutig zu bestimmen als: *Wille zur Macht*. Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren "intelligiblen Charakter" hin bestimmt und bezeichnet — sie wäre eben "*Wille zur Macht*" und nichts ausserdem. —". Cf. também JGB, 13; A, 6; NL 38[12], KSA 11.610: "— wollt ihr einen *Namen* für diese Welt? Eine *Lösung* für alle ihre Räthsel? ein *Licht* auch für euch, ihr Verborgenen, Stärksten, Unerschrockenen, Mitternächtlischen? — *Diese Welt ist der Wille zur Macht — und nichts außerdem!* Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht — und nichts außerdem!"; NL 11[111], KSA 13.52.

³⁰ Não pretendemos aqui apresentar uma análise exaustiva de todos os aspectos e problemáticas envolvidos na hipótese nietzschiana da vontade de poder, mas apenas salientar os aspectos fundamentais que determinarão a distância nietzschiana relativamente à concepção tradicional de saúde. Sobre a vontade de poder cf. em particular MÜLLER-LAUTER (1971: 10ss) e RICHARDSON (1996).

que tudo o que existe no mundo são, na verdade, relações (“tudo é vontade contra vontade”³¹), ou, por outras palavras, que tudo o que existe tem uma identidade relacional, não sendo pensável em isolamento ou abstracção do contexto e do jogo de forças em que está inserido: nas palavras de Werner Stegmaier, que interpreta a vontade de poder como, justamente, uma anti-doutrina e um contra-conceito contra a ilusão dos conceitos supostamente eternos da metafísica, num mundo concebido como vontade(s) de poder, “todas as coisas estão directamente expostas umas às outras, cada coisa reage a todas as outras, liga-se a uma e separa-se dela, é incorporada ou repelida por ela, é dominada ou domina outrem”³².

Ainda de acordo com W. Stegmaier, a vontade de poder é, na verdade, um conceito redundante, na medida em que uma vontade implica sempre, na ausência ou esgotamento de eventuais motivos ou justificações associadas, a simples imposição de um querer relativamente a todos os outros e, portanto, é já sempre uma vontade *de poder*; e porque o poder nunca existe ou se alcança senão no conflito e disputa contra todas as outras vontades, que, ao mesmo tempo, o limitam e ameaçam em permanência, o poder também será sempre já e apenas uma *vontade* de poder.³³ Isto significa que, num mundo compreendido como vontade de poder, a possibilidade de um poder absoluto se encontra, desde logo excluída: ainda que cada força aspire ao domínio sobre todas as outras forças e pretenda, por isso, tornar-se absoluta, o facto de haver sempre outras forças com precisamente o mesmo objectivo implica que o poder seja sempre relativo, limitado e, portanto, meramente de grau.

Que a força mais fundamental da existência seja, por outro lado, uma vontade *de poder* e, portanto, de expansão, de superação, de violentação, de “apropriação, ofensa, domínio do estranho e do mais fraco, repressão, dureza, imposição de formas

³¹ Cf. NL 5[9], KSA 12.187.

³² Cf. STEGMAIER (2011b: 168).

³³ Cf. STEGMAIER (2011b: 169): “Von ‚Willen‘ spricht man, wenn es nicht mehr um eine Begründung von etwas geht, der andere zustimmen können, sondern um seine Durchsetzung, wenn sie ihre Zustimmung verweigern; dann steht, sagt man, ‚Wille gegen Wille‘. (...) Der Wille zur Durchsetzung führt unvermeidlich zur Auseinandersetzung und damit zur Entscheidung durch Macht, der Übermächtigung des einen Willens durch den andern. Wille ist darum auch schon Wille *zur Macht*, und da Macht in Auseinandersetzung stets gefährdet bleibt, muss sie ihrerseits immer *Wille* zur Macht sein.”

próprias, incorporação e (...) exploração”³⁴ é, por sua vez, a grande inovação de Nietzsche relativamente à compreensão dominante de Schopenhauer ou Darwin da vida como uma simples vontade de auto-preservação ou uma luta pela conservação em vida, respectivamente, pelo que, se a vontade de poder for, de facto, um contra-conceito, sê-lo-á seguramente também contra a “vontade de vida” schopenhaueriana, ou a “luta pela existência” de Darwin.³⁵ Tal como ensina Zaratustra, de acordo com o “segredo” que “a própria vida” lhe revelou,

Seguramente que não encontrou a verdade quem disparou contra ela a fórmula «vontade de existência (*Willen zum Dasein*)»: esta vontade – não existe!

Pois aquilo que não existe não pode querer (*wollen*), e aquilo que existe, como poderia ainda querer (*wollen*) a existência!

Agora: onde existe vida, existe também vontade (*Wille*); só que não é uma vontade de vida, mas sim – assim te ensino – vontade de poder!

Há muitas coisas que aquele que vive valoriza mais do que a própria vida; mas a partir da própria valorização fala – a vontade de poder! —³⁶

Quer isto dizer que a vida, por si mesma, não é suficiente, nem constitui o objectivo de nenhum ser vivo, mas é antes um instrumento que se joga numa luta por aquilo a que Nietzsche chama “poder”, quer dizer, “por ,mais’ e ,melhor’ e ,mais depressa’ e ,mais frequente”³⁷. A luta pela existência não seria, assim, senão uma “excepção” e, na verdade, a expressão de uma vontade de poder degenerada, uma vez que “a luta grande e pequena gira por todo o lado em torno do domínio, do crescimento, da expansão, do poder”³⁸. Tal não significa, porém, que a vontade de poder seja uma apologia das forças brutas da natureza ou uma ameaça à ordem estabelecida na cultura ou civilização. Ao interpretar o mundo como vontade de poder, Nietzsche está simplesmente a apontar para o facto de todas as relações entre seres vivos e, portanto, também entre os homens, serem relações *de poder e por poder*, sem

³⁴ Cf. JGB, 259.

³⁵ Cf. por exemplo FW, 349; JGB, 13: “Die Physiologen sollten sich besinnen, den Selbsterhaltungstrieb als kardinalen Trieb eines organischen Wesens anzusetzen. Vor Allem will etwas Lebendiges seine Kraft *auslassen* — Leben selbst ist Wille zur Macht —: die Selbsterhaltung ist nur eine der indirekten und häufigsten *Folgen* davon.”; NL 12[22], KSA 8.257; NL 5[1].1, KSA 10.187: “Wille zum Leben? Ich fand an seiner Stelle immer nur Wille zur Macht.”; NL 34[208], KSA 11.492; NL 16[86], KSA 13.515.

³⁶ Z, Von der Selbst-Ueberwindung.

³⁷ Cf. NL 34[208], KSA 11.492.

³⁸ Cf. FW, 349.

que, porém, esta luta por poder se tenha de manifestar através de uma mera violência, exploração ou aniquilação do outro. No contexto da cultura, estas forças brutas da natureza são necessariamente cultivadas, transformadas e espiritualizadas, assumindo novas formas, como, por exemplo, a da competição pela superioridade ou excelência num plano moral, intelectual, científico ou artístico. Neste sentido, podemos dizer que longe de se opor à cultura, a vontade de poder esclarece o seu desenvolvimento e está mesmo na base da sua eventual auto-superação ou elevação futura.³⁹

Uma última característica desta concepção do mundo que nos importa frisar é que esta luta por poder se joga eternamente sem qualquer outro propósito que não, justamente, o da auto-superação, domínio e supremacia de cada vontade relativamente a si mesma e a todas as demais, pelo que se segue a ausência de um qualquer propósito, intenção, ou finalidade, de uma qualquer teleologia, e mesmo de qualquer lei ou regra transcendente à natureza: a natureza é “demasiado imbecil, cega e cruel”⁴⁰, o seu carácter é “caos para toda a eternidade”⁴¹ e se algo nela for “necessário” ou previsível”, não é porque tenha leis fixas e pré-determinadas, mas precisamente porque elas lhe faltam.⁴² Uma concepção oposta ou simplesmente diferente seria ainda, segundo Nietzsche, um mero reflexo de “sombras de Deus” remanescentes, pelo que esta concepção do mundo e da vida não é senão, na verdade, a versão totalmente desdeificada ou “naturalizada” da natureza. Nas palavras de Nietzsche, num dos aforismos mais impressionantes a este respeito,

O carácter global do mundo é, pelo contrário, caos para toda a eternidade, não no sentido da falta de necessidade, mas da falta de ordem, estrutura, forma, beleza, sabedoria, ou qualquer outro dos nossos antropomorfismos estéticos. (...) Guardemo-nos de afirmar que existem leis na natureza. Só existem necessidades: não há ninguém a comandar, ninguém a obedecer, ninguém a transgredir. (...) — Guardemo-nos de pensar que o mundo cria eternamente algo de novo. Não há nenhuma substância que dure eternamente; a matéria é tanto um erro como o deus dos Eleatas. Mas quando acabaremos com a nossa precaução e protecção? Quando deixarão todas estas sombras de Deus de nos escurecer? Quando teremos desdeificado completamente a natureza! Quando

³⁹ Cf. HATAB (2008: 13-14)

⁴⁰ Cf. NL 9[1], KSA 8.131.

⁴¹ Cf. FW, 109.

⁴² Cf. JGB, 22. Cf. também FW, 109; GM, II, 12.

poderemos começar a *naturalizar-nos* (*vernätürlichen*), nós homens, com a natureza pura, novamente descoberta, novamente redimida!⁴³

Aplicada ao homem, esta total desdeificação da natureza resultará, como facilmente se adivinha, numa concepção absolutamente naturalizada do ser humano, de acordo com a qual o homem não se distancia ou distingue de outros seres vivos senão por uma diferença de espécie ou de grau. Como qualquer outro animal ou ente natural, o homem é, com efeito, também ele um organismo, isto é, de acordo com a compreensão nietzschiana, uma unidade na qual um conjunto de forças (instintos, impulsos, afectos e paixões) coexiste, numa luta permanente pelo seu fortalecimento e supremacia sobre todas as demais. Note-se que cada força luta por si mesma e ao serviço dos seus próprios interesses e objectivos, mas cada força é também da maior importância para todas as outras, uma vez que é precisamente a resistência, ou a superação da resistência, que permite que cada uma delas se fortaleça e expanda o seu poder. A luta e a guerra são, pois, condições necessárias em qualquer organismo, sendo que uma completa imobilidade significaria a sua destruição. Tal como sucede à macro escala da cultura, também no homem esta luta constante entre as forças que o constituem se apresenta como a condição de possibilidade do seu fortalecimento e eventual auto-superação, razão pela qual qualquer tentativa de erradicação ou supressão de uma determinada parte da sua complexidade pulsional se revelaria, segundo Nietzsche, absolutamente prejudicial.⁴⁴

Enquanto espelho do que acontece no mundo, como um todo, nada no homem é estável, fixo ou permanente, mas antes se encontra num fluxo constante de evolução, transformação e mudança. É por este motivo que, no universo nietzschiano, se encontram absolutamente excluídas quaisquer concepções substancialistas ou essencialistas do homem, bem como qualquer concepção dualista, que encontrasse na “alma”, não só um domínio isolado, independente e soberano relativamente ao corpo,

⁴³ FW, 109. Cf. também NL 11[157], KSA 9.502; NL 11[205], KSA 9.524; NL 38[12], KSA 11.610: “(...) diese meine *dionysische* Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimniß-Welt der doppelten Wollüste, dieß mein jenseits von Gut und Böse, ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat, — wollt ihr einen Namen für diese Welt? (...) — *Diese Welt ist der Wille zur Macht — und nichts außerdem!*”

⁴⁴ Cf. capítulo 2.2.2.1 da presente dissertação.

mas ainda o resíduo da identidade, subjectividade ou carácter de um sujeito: pensar o homem como organismo implica pensá-lo como um todo, e como um todo cujo princípio unificador é o corpo; uma identidade, a existir, será sempre a identidade de um corpo, da mesma forma que o conceito de “alma”, a ser mantido, só fará sentido se compreendido como uma parte do corpo, totalmente dependente dele e subordinada aos seus comandos.⁴⁵ Dada a natureza do corpo ou organismo humano pensado como vontade(s) de poder, esta unidade ou “identidade” nunca será fixa, estável ou inalterável, mas necessariamente mutável, dinâmica e evolutiva, dependente do jogo de forças que nele se joga continuamente e, portanto, das diferentes configurações, relações de poder e, principalmente, hierarquias que, de cada vez, se vão estabelecendo entre a multiplicidade de forças que o constituem.⁴⁶

Daqui se seguem três consequências de extrema importância no que diz respeito à concepção nietzschiana de saúde, que procuraremos explicitar nos três pontos que se seguem, antes de retomarmos a questão de saber até que ponto ou em que medida faz sentido, num mundo compreendido como vontade de poder, falar de saúde e doença na ausência de um critério de aferição universal.

3.1.2.1. O Primado da Saúde do Corpo

Uma primeira consequência desta concepção do mundo e da vida é, evidentemente, a abolição da distinção entre “saúde do corpo” e “saúde da alma”, ou, mais concretamente, a denúncia de todos os discursos promovedores de uma “saúde da alma” como algo de independente, superior ou mesmo condicionador da “saúde do

⁴⁵ Cf. em especial M, 119; FW, 354; JGB, 3; JGB, 191; Z, Von den Verächtern des Leibes; NL 11[243], KSA 9.533; NL 27[19], KSA 11.279; NL 34[46], KSA 11.434: “Wenn *ich* etwas von einer Einheit in mir habe, so liegt sie gewiß nicht in dem bewußten Ich und dem Fühlen Wollen Denken, sondern wo anders: in der erhaltenden aneignenden ausscheidenden überwachenden Klugheit meines ganzen Organismus, von dem mein bewußtes Ich nur ein Werkzeug ist.”; NL 40[38], KSA 11.647. Cf. também capítulo 1.3.2 da presente dissertação.

⁴⁶ Cf. por exemplo NL 27[27], KSA 11.222: “Am Leitfaden des Leibes erkennen wir den Menschen als eine Vielheit belebter Wesen, welche theils mit einander kämpfend, theils einander ein- und untergeordnet, in der Bejahung ihres Einzelwesens unwillkürlich auch das Ganze bejahen.”; NL 2[87], KSA 12.104: “Alle Einheit ist nur als *Organisation und Zusammenspiel* Einheit: nicht anders als wie ein menschliches Gemeinwesen eine Einheit ist: also *Gegensatz* der atomistischen *Anarchie*; somit ein *Herrschafts-Gebilde*, das Eins *bedeutet*, aber nicht eins *ist*.”

corpo”⁴⁷ – estratégia que, como se sabe, se encontra nos fundamentos mais básicos, quer das terapias filosófico-morais, como as dos estóicos ou epicuristas, quer do representante máximo da terapia religiosa, o cristianismo. No centro de qualquer uma destas terapias está, com efeito, a procura de um tratamento ou correcção (no caso das primeiras), ou mesmo de salvação ou redenção (no caso do cristianismo) da alma, enquanto essência daquilo que o indivíduo propriamente é e, como tal, ponto de partida e de chegada para qualquer terapia da existência humana. Exceptuando o caso de Epicuro, o corpo é absolutamente negligenciado ou desprezado por qualquer uma destas terapias, passado para segundo plano, como mero suporte da alma, ou mesmo caluniado e sacrificado, em todos os casos em que se considere que as suas exigências são obstáculos impeditivos do alcance da felicidade, da tranquilidade da alma ou da bem-aventurança cristã.

Foi, porém, precisamente por ter desprezado o corpo, que Nietzsche considera o cristianismo “a maior desgraça da humanidade”⁴⁸ e o ideal ascético, no qual se poderia facilmente incluir qualquer uma das terapias anteriores, “o verdadeiro flagelo na história da saúde do homem europeu”⁴⁹. Com efeito, a partir do momento em que se percebe que o homem é um organismo e, portanto, um “corpo e nada mais”⁵⁰, do qual a alma, se se quiser manter a distinção, não será senão uma pequena parte, totalmente dependente dele e a ele subordinada, facilmente se deduz que não existe tal coisa como uma “saúde da alma”, pensada em independência, e muito menos em contraposição à “saúde do corpo”, uma vez que o estado da “alma” será sempre e necessariamente influenciado e determinado pelo estado do corpo a que pertence. Pela mesma lógica, deverá também ser o corpo o ponto de partida para qualquer terapia, e a “saúde do corpo” o seu maior propósito: se tanto a saúde como a doença da alma dependem da saúde ou doença do corpo, qualquer “saúde da alma” terá

⁴⁷ Cf. capítulo 1.3.2 da presente dissertação.

⁴⁸ Cf. GD, Streifzüge, 47.

⁴⁹ Cf. GM, III, 21. Cf. também EH, M, 2: “Wenn man den Ernst von der Selbsterhaltung, Kraftsteigerung des Leibes, *das heisst des Lebens* ablenkt, wenn man aus der Bleichsucht ein Ideal, aus der Verachtung des Leibes “das Heil der Seele” konstruiert, was ist das Anderes, als ein *Rezept* zur *décadence*?”.

⁵⁰ Cf. Z, Von den Verächtern des Leibes.

sempre de ser uma consequência da “saúde do corpo” e de ter esta como sua pré-condição.⁵¹

Que a “saúde do corpo” seja a pré-condição para a “saúde da alma” e o ponto de partida de qualquer terapia significa, por sua vez, que é a partir de um trabalho ou cultivo ao nível do corpo e da complexidade de instintos, impulsos e afectos que o constituem que uma verdadeira saúde, da “alma” e do corpo, pode ser alcançada. Como vimos, Nietzsche compara este trabalho à arte de um jardineiro que cultiva o seu jardim, por oposição às práticas de excisão ou extirpação de instintos e paixões que caracterizavam os anteriores terapeutas da alma: longe de se dever eliminar qualquer instinto, paixão ou afecto, estes devem antes ser cultivados, transformados, refinados, espiritualizados, isto é, mantidos mas transfigurados criativa e produtivamente em novas formas e configurações que permitam a expansão da vontade, promovam o florescimento do organismo e, muito em particular, intensifiquem os instintos fundamentais da vida e do poder.⁵² Sendo este o pressuposto básico de qualquer “moral saudável”⁵³, ele é também a condição de possibilidade da saúde do corpo e, portanto, da saúde da “alma” e mesmo do “espírito”.⁵⁴

3.1.2.2. O Equilíbrio do Desequilíbrio

Uma segunda consequência, mais genérica, prender-se-á com a compreensão daquilo que poderá constituir esta “saúde do corpo”, sendo certo, no entanto, que existem “incontáveis saúdes do corpo”⁵⁵. Independentemente das diferenças naturais e necessárias de caso para caso, de indivíduo para indivíduo, uma objecção óbvia à definição oficial e corrente de saúde ter-se-á já, por esta altura, tornado evidente: se o

⁵¹ Cf. NL 9[121](80), KSA 12.407: “Fortschritt des neunzehnten Jahrhunderts gegen das 18: (...) immer entschiedener die Frage der *Gesundheit des Leibes* der “der Seele” voranstellen: letzteres als einen Zustand in Folge der ersten begreifend, mindestens als die Vorbedingung”. Cf. também FW, 120.

⁵² Cf. capítulo 2.2.2.1 da presente dissertação.

⁵³ Cf. GD, Moral, 4.

⁵⁴ Cf. CONSTÂNCIO (2013b: 114 ss). Sobre a interligação entre as saúdes do corpo, da alma e do espírito cf. STEGMAIER (2012: 184-191, 602-604).

⁵⁵ Cf. FW, 120.

homem pode ser descrito como vontade de poder e se em tudo o que é dominado pela vontade de poder reina a luta, a guerra, o movimento, a evolução, a mudança e a transformação, é evidente que a saúde não poderá, num universo nietzschiano, constituir um estado de alguma forma estável ou permanente, e muito menos um estado de equilíbrio pacífico entre todas as componentes do organismo, o mesmo se aplicando à “tranquilidade” almejada, tanto por estóicos e epicuristas, como pela terapia cristã. Pelo contrário, a saúde (bem como a doença) exprime-se, também ela, de forma relacional, designando o estado fisiológico de um organismo na sua relação consigo próprio e com o exterior. Assim, num organismo saudável, que se encontre em plena harmonia com a sua natureza, o objectivo deverá ser sempre o seu crescimento, a sua expansão, o seu fortalecimento e contínua auto-superação, podendo mesmo, em determinadas circunstâncias, pôr em risco a sua auto-conservação. Pelo contrário, uma vontade de paz, de tranquilidade, de equilíbrio e de estabilidade, onde é inversamente o instinto de auto-conservação que domina, designa para Nietzsche um sintoma de cansaço, de esgotamento e, justamente, de doença, na medida em que contraria o processo natural do organismo. Tal como descreve na *Gaia Ciência*,

Querer preservar-se é expressão de um estado de necessidade (*Nothlage*), uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida, que aspira a uma *expansão de poder* (*Machterweiterung*) e que nesta vontade frequentemente põe em causa e sacrifica a auto-preservação (*Selbsterhaltung*). (...) na natureza não é a necessidade que domina, mas sim a abundância e o desperdício, até ao absurdo. A luta pela vida é apenas uma excepção, uma restrição temporária à vontade da vida; a luta grande e pequena gira por todo o lado em torno do domínio, do crescimento, da expansão, do poder, de acordo com a vontade de poder, que, justamente, é a vontade da vida.⁵⁶

Na medida em que considera o estado óptimo do organismo (isto é, a sua saúde) como um estado de mero “bem-estar” a todos os níveis, em que o organismo simplesmente mantém o seu funcionamento habitual e livre, desimpedido de qualquer obstáculo e, em particular (ainda que não só), desimpedido de qualquer doença, a definição oficial de saúde revela-se ainda, como se percebe, herdeira da concepção dominante de Darwin ou Schopenhauer, segundo a qual a vida é, primária e

⁵⁶ FW, 349. Cf. também JGB, 13; Z, Von der Selbst-Ueberwindung; NL 16[86], KSA 13.515: “Der Wille zur Macht, als Wille zum Leben — des aufsteigenden Lebens.”

fundamentalmente, uma luta pela própria existência ou manutenção em vida, isto é, pela sua própria auto-preservação ou auto-conservação. No caso das terapias filosóficas da Antiguidade, a contradição é ainda mais grave, na medida em que não apenas se concebe a saúde como um estado de paz e tranquilidade, como se a identifica ainda com esse estado último de completude e plenitude que seria a “felicidade”. Num mundo como vontade de poder, porém, não só se encontra absolutamente excluída a possibilidade de alcance de um tal estado último absolutamente livre de obstáculos e resistências, como um tal estado seria, na verdade, altamente indesejável, na medida em que implicaria um corte radical com a tensão mais essencial de qualquer ser vivo para o seu crescimento, a sua expansão, o seu fortalecimento e a sua auto-superação e, portanto, para a discórdia, a luta, a guerra e o conflito eternos com forças contrárias e adversárias.

3.1.2.3. A Dissolução da Antinomia entre Saúde e Doença

Uma terceira e última consequência segue-se directa e imediatamente da anterior. Tal como qualquer força precisa de resistências, obstáculos e forças adversárias para se manifestar e, através da sua superação, se tornar maior, mais forte e expandir o seu poder, também a saúde necessita do seu contrário para se fortalecer, se robustecer e se renovar continuamente. Segue-se que, ao contrário daquilo que é comumente aceite e mesmo expresso na definição oficial de saúde, a doença não só não é erradicável, como é mesmo indispensável para a boa constituição e desenvolvimento de uma verdadeira saúde. Muito longe, portanto, de constituir um estado de paz ou equilíbrio, do qual se encontrasse terminantemente excluída a doença e que pudesse ser definitiva ou mesmo provisoriamente alcançado – seja na forma do “bem-estar” da definição oficial de saúde, seja na forma da *ataraxia* epicurista ou da *apatheia* estóica –, a saúde designa antes um processo dinâmico ininterrupto, que não só tem de envolver continuamente a doença, como deve

envolvê-la e até mesmo desejá-la, enquanto maior instrumento ao serviço da sua própria auto-superação e expansão.⁵⁷

Note-se que a própria antinomia entre saúde e doença deixa, num universo nietzschiano, de fazer sentido: ainda que sejam, de facto, forças opostas e adversárias, saúde e doença fazem parte de um mesmo processo, pelo que, no limite, não existe tal coisa como uma “saúde” ou uma “doença” consideradas em isolamento ou independência uma da outra. Longe de serem identidades separadas e em oposição, saúde e doença devem antes ser consideradas como graus de uma mesma realidade, pelo que, na verdade, nunca nos encontramos completamente saudáveis ou doentes, mas antes sempre e necessariamente, relativamente saudáveis, relativamente doentes.⁵⁸

Não havendo, pois, saúde que não se constitua na relação e por relação à doença, é evidente que, para Nietzsche, o sinal distintivo da saúde não poderá nunca ser a ausência ou a eliminação da doença, mas antes o tipo de relação que o organismo estabelece com ela. Sendo a doença omnipresente em qualquer existência, e a própria vida um combate perene e permanente entre saúde e doença, um indício de saúde será, pois, desde logo, a aceitação, não passiva ou resignada mas antes activa e combativa, do patológico em qualquer existência. Por outras palavras, um organismo dir-se-á saudável, não porque não exista qualquer réstia de doença em si, mas porque sabe lidar de forma activa, combativa e afirmativa com a doença que (necessária e permanentemente) existe em si. Como veremos, quanto maior for a capacidade de aceitação e superação da doença, maior será também o nível de saúde do indivíduo. Muito longe de procurar evitar, eliminar ou combater a doença em absoluto e

⁵⁷ Cf. por exemplo GD, Sprüche, 8: “Was mich nicht umbringt, macht mich stärker”; NW, Epilog, 1: “(...) und was mein langes Siechthum angeht, verdanke ich ihm nicht unsäglich viel mehr als meiner Gesundheit? Ich verdanke ihm eine höhere Gesundheit, eine solche, welche stärker wird von Allem, was sie nicht umbringt!” Esta ideia de uma dialéctica fundamental entre saúde e doença viria a ser desenvolvida por CANGUILHEM (1978), cujo pensamento sobre a saúde e a doença se aproxima extraordinariamente do de Nietzsche. Cf. a este respeito CHERLONNEIX (2008).

⁵⁸ Cf. NL 14[119], KSA 13.297: “Ich setze hier eine Reihe psychologischer Zustände als Zeichen vollen und blühenden Lebens hin, welche man heute gewohnt ist, als *krankhaft* zu beurtheilen. Nun haben wir verlernt, inzwischen, zwischen gesund und krank von einem Gegensatz zu reden: es handelt sich um Grade, — meine Behauptung in diesem Falle ist, daß was heute “gesund” genannt wird, ein niedrigeres Niveau von dem darstellt, was unter günstigen Verhältnissen gesund *wäre*... daß wir relativ krank sind...”

definitivamente, a saúde nietzschiana procurará, pois, ao invés, elevar o jogo e a tensão com ela ao seu nível mais fértil, arrojado e promissor.

3.1.3. Um Novo Critério de Saúde

Fazendo um pequeno resumo dos pontos essenciais do último capítulo, percebemos que, segundo Nietzsche e contra a definição oficial e corrente de saúde, a saúde não é, em primeiro lugar, um estado de equilíbrio que pudesse ser definitiva ou mesmo provisoriamente alcançado, mas sim um processo dinâmico constante, que implica uma constante evolução e transformação de estados, nenhum dos quais podendo ser considerado de pura saúde. Por outro lado, a doença revela-se onnipresente em qualquer existência humana, pelo que este processo dinâmico a que chamamos saúde é, antes de mais, um processo de luta constante contra a doença. Por não haver estados puros de saúde ou de doença, a saúde não se pode distinguir pela ausência completa do seu suposto contrário, a doença, mas sim e apenas pela sua relação com ela. Enquanto força contrária a doença revela-se, na verdade, da maior importância para a constituição de uma verdadeira saúde, uma vez que é através da sua aceitação e superação que a saúde se pode tornar mais forte, rica e profunda. Longe de ser evitada e eliminada, a doença deve, pois, inclusivamente ser bem-vinda e procurada, enquanto maior instrumento ao serviço da elevação, fortalecimento e exponenciação da saúde.

Este é, em poucas palavras, o resultado da transvaloração nietzschiana do conceito de saúde. Como já seria de esperar, dada a compreensão do carácter individual de cada saúde, Nietzsche não nos oferece nenhuma definição universal alternativa, que pudesse corrigir e substituir a antiga, pelo que permanece a questão de saber, afinal, através de que critério pode Nietzsche avaliar a saúde ou doença de um indivíduo, de uma cultura ou de um povo, ou que saúde terá em vista quando, enquanto médico da cultura, proclama a necessidade de uma terapia e almeja o alcance da sua saúde. O critério é, na verdade, consequência directa da concepção nietzschiana de saúde e, assim, facilmente dedutível a partir dos pontos acima

assinalados. Num fragmento póstumo de 1885, Nietzsche descreve-o da seguinte maneira:

Saúde e morbidez (*Krankhaftigkeit*): sejamos cautelosos! O critério continua a ser a eflorescência do corpo, a elasticidade, a coragem e a alegria do espírito — mas naturalmente também *a quantidade de doença (Krankhaftem) que ele consegue suportar e superar: que consegue tornar saudável.*⁵⁹

Nietzsche parece, pois, estabelecer o seu critério sobre dois factores combinados: por um lado, a força, a robustez, a energia, a coragem, a ousadia de um organismo; por outro lado, a sua capacidade para suportar e superar a doença. Os dois factores complementam-se e condicionam-se reciprocamente: quanto mais forte, robusto, enérgico e dinâmico for um organismo, maior será a sua capacidade de suportar e superar a doença, e quanto maior for a sua capacidade de suportar e superar a doença, mais forte, robusto, enérgico e dinâmico se tornará o organismo. Pela mesma lógica, um organismo será tanto mais saudável quanto mais e maiores forem as doenças que é capaz de aceitar, incorporar e superar.

Este é um critério que Nietzsche não reserva apenas para os homens, mas aplica a tudo aquilo que seja passível de ser avaliado segundo um critério de saúde ou de doença. Em qualquer caso, a pedra de toque será sempre a avaliação da quantidade de doença — que, num sentido lato, engloba não apenas todo o tipo de patologias em sentido estrito, mas ainda o vasto leque de obstáculos e resistências que podem surgir na existência, bem como ainda toda a dor e sofrimento a ela associados — que um organismo consegue não só aguentar, mas ainda pôr ao seu serviço e utilizar em seu proveito⁶⁰ — seja este organismo um homem, uma cultura, um povo, uma época ou uma sociedade.⁶¹ E se é verdade que a doença, a dor, o sofrimento, as adversidades são necessárias e onnipresentes em qualquer existência, também é verdade que os organismos não lhe reagem todos da mesma maneira e, em particular, nem todos possuem esta capacidade de os aceitar e superar activamente. Existem, com efeito,

⁵⁹ NL 2[97], KSA 12.108. Cf. também M, 202; NL 10[118](234), KSA 12.524: “— ich schätze die *Macht* eines *Willens* darnach, wie viel von Widerstand, Schmerz, Tortur er aushält und sich zum Vortheil umzuwandeln weiß (...).”

⁶⁰ Cf. NL 10[118](234), KSA 12.524.

⁶¹ Cf. M, 202: “(...) noch hat kein Denker den Muth gehabt, die Gesundheit einer Gesellschaft und der Einzelnen darnach zu bemessen, wie viel Parasiten sie ertragen kann (...).”

pelo menos dois tipos de reacção ou atitude perante a doença, compreendida no seu sentido mais lato: ou se reage de uma forma absolutamente passiva, se sofre de uma forma resignada ou ressentida, se protesta contra a sorte e a própria vida e se procura protecção contra todos os possíveis riscos ou agravantes do sofrimento, provocando assim um significativo enfraquecimento das forças vitais e do sentimento de poder, ou, pelo contrário, se assume uma atitude de luta activa e afirmativa, de combate enérgico e criativo contra o sofrimento e de procura de novas experiências e desafios às suas próprias capacidades, através dos quais o organismo progressivamente recupera as suas forças e confiança, tornando-se cada vez mais robusto, saudável e capaz de enfrentar eventuais adversidades e doenças futuras.

A estas duas modalidades de confronto com a doença, a dor ou a adversidade, correspondem, igualmente, duas atitudes perante a existência, que Nietzsche claramente tipifica ao longo de toda a sua obra e que aqui também já descrevemos, aquando da análise do problema do sofrimento.⁶² No primeiro grupo, caracterizado pelo ressentimento, a decadência, o pessimismo, o niilismo inclui-se com particular destaque o cristianismo, esse “produto doentio e decrépito da *décadence*”⁶³, bem como toda a cultura moderna e respectivos representantes, como Schopenhauer ou Wagner; ao segundo grupo, e precisamente devido à sua “inclinação intelectual para o duro, o terrível, o mau, o problemático da existência, a partir do bem-estar, de uma saúde transbordante, de uma *plenitude* da existência”⁶⁴, pertencem, acima de tudo, os gregos da época trágica, mas também a filosofia pré-socrática, a aristocracia guerreira de que Nietzsche nos fala o primeiro ensaio da *Genealogia da Moral*, ou ainda figuras como Júlio César ou Goethe.

Note-se que este é um critério intrinsecamente relacional e absolutamente individual. Quer dizer, e em conformidade com a tese nietzschiana relativamente à impossibilidade de definir a saúde “em si”, não existe um estado do organismo que, em abstracto, se possa dizer saudável, para todos os indivíduos e de uma forma universal. A única coisa que existe são diferentes relações do organismo com a doença,

⁶² Cf. em especial o capítulo 2.2.1 da presente dissertação.

⁶³ A, 19. Cf. também A, 51, 60.

⁶⁴ GT, Versuch, 1. Cf. também PTG, 1.

entre as quais umas se provam mais saudáveis do que outras. Em geral, e conforme já referido, um organismo será tanto mais saudável quanto maior for a sua capacidade de aceitar, suportar e superar a doença, sendo que o ponto máximo de saúde será atingido no limite máximo da tensão entre o saudável e o patológico, isto é, no alcance daquele limite máximo de doença que o indivíduo ainda é capaz de aguentar e utilizar em seu proveito. Este ponto máximo é, porém, absolutamente dependente de cada indivíduo e não aferível de uma forma geral e universal, pelo que, dependendo de cada organismo, um indivíduo pode ser tão saudável quanto outro, mesmo suportando um número mais reduzido de doença, desde que dessa forma seja alcançado o limite máximo da sua força, isto é, do seu poder. Por outras palavras, um organismo será dito supremamente saudável quando conseguir alcançar o máximo de sentimento de poder, de acordo com o princípio interpretativo básico da vontade de poder, segundo o qual “todo o animal (...) aspira instintivamente a um *optimum* de condições favoráveis, sob as quais possa descarregar completamente a sua força (*Kraft*) e atingir o seu máximo de sentimento de poder (*Machtgefühl*)”⁶⁵.

Em estreita conexão com o jogo entre saúde e doença, este sentimento de poder ou “o *poder* de uma *vontade*” é, por sua vez, aferido de acordo com “a quantidade de resistência, dor, tortura que ela aguenta e sabe transformar em seu proveito”⁶⁶, ou seja, de acordo com o último fragmento citado, com a quantidade de doença que consegue suportar e transformar em propulsor da sua própria saúde.⁶⁷ O ponto máximo de sentimento de poder de cada vontade é, por sua vez, extremamente variável e dependente de cada organismo pelo que cada uma terá o seu, com características e aspectos variados, com condicionantes e limites próprios e com a configuração própria de cada organismo particular, razão pela qual, para retomar o nosso ponto inicial, existe um número incontável de saúdes, só aferíveis de um ponto de vista estritamente pessoal, particular e individual.⁶⁸

⁶⁵ GM, III, 7.

⁶⁶ Cf. NL 10[118](234), KSA 12.524.

⁶⁷ Cf. NL 2[97], KSA 12.108.

⁶⁸ Cf. em particular FW, 120.

Poder-se-ia objectar que, assim sendo, não fará qualquer sentido diagnosticar e descrever uma patologia colectiva e, muito menos, denunciar como universalmente nocivos fenómenos como, por exemplo, o cristianismo. Com efeito, se todas as saúdes são individuais e se manifestam pela aproximação ao ponto máximo de sentimento de poder de cada vontade, nada deveria poder provar que, pelo menos para algumas, o cristianismo não permita, de facto, essa intensificação do sentimento de poder, uma melhor ultrapassagem de algumas doenças, dores e adversidades e, portanto, se revele benéfico, isto é, saudável, senão para todos, pelo menos para esses mesmos indivíduos. E, de facto, o próprio Nietzsche parece reconhecer que assim é: conforme o demonstra o primeiro ensaio da *Genealogia*, o cristianismo revelou-se um monstruoso instrumento de poder para os “escravos”, que através da sua transmutação de valores conseguiram alcançar uma posição de domínio relativamente aos “senhores” e, pela mesma ordem de razões, para os padres, que através dele se tornaram verdadeiros pastores para as grandes massas, o “rebanho”.⁶⁹ Para além disso, Nietzsche mostra ainda, no terceiro ensaio da mesma obra, como o ideal ascético apenas pôde vingar por se revelar propiciador das melhores condições para um acréscimo do sentimento de poder para os mais variados tipos de homem, incluindo, portanto, não só os sacerdotes, mas também, por exemplo, artistas, filósofos e homens do conhecimento.⁷⁰ Por último, o cristianismo revelou-se ainda aparentemente benéfico para o homem comum, o povo, o rebanho, na medida em que, como vimos, conferiu um sentido à existência da maioria, protegendo as massas e resgatando-as de um eventual “niilismo suicidário”.⁷¹

Nietzsche reconhece, portanto, todos estes aspectos, e nunca se inibiu de salientar os eventuais efeitos benéficos do cristianismo, para este ou aquele nicho de pessoas ou grupo social. O grande problema do cristianismo é, porém, a sua massificação ou universalização e, portanto, o alastramento dos seus preceitos, de uma forma quase compulsória, muito para lá e para além daqueles a quem, de facto, este se poderia revelar benéfico. Ora se, como vimos, nenhum conjunto de preceitos

⁶⁹ Cf. em particular GM, I, 7-9.

⁷⁰ Cf. GM, III, 1-10, 24-25.

⁷¹ Cf. GM, III, 28.

se pode revelar benéfico para todos os indivíduos, muito menos poderá o cristianismo, na medida em que este se constitui em oposição directa ao objectivo máximo de um organismo num mundo compreendido como vontade de poder, isto é, precisamente, o aumento e expansão do sentimento de poder. Ao promover valores como o altruísmo, a compaixão, o amor ao próximo, a humildade, o despojamento, a simplicidade, a renúncia, a castidade, a submissão, e, mais importante que isso, ao prometer uma hipotética cura ou salvação com base no respeito destes valores, o cristianismo contribuiu, de facto, como Nietzsche não se cansa de repetir e já aqui analisámos em detalhe na parte anterior do presente estudo⁷², para uma conservação e propagação da fraqueza, da pobreza, da doença, da humildade e, por conseguinte, para o desencorajamento massivo da utilização da força, da expansão do poder, do perseguimento de objectivos individuais, da guerra, da luta, da ousadia, da coragem e da ambição. Note-se que, neste sentido, mesmo nos casos em que o cristianismo possa ter sido relativamente benéfico, isto é, permitido um determinado aumento do sentimento de poder, o grau de poder que permitiu atingir foi, ainda assim, muito inferior àquele que o ser humano poderia, em outras condições, alcançar. O carácter universalmente nocivo do cristianismo advém, pois, do seu sucesso na completa inversão de perspectiva relativamente àquilo que está em causa na existência humana e, portanto, à promoção de uma mundividência em contraste absoluto com os requisitos básicos da vontade de poder, o que equivale, da perspectiva nietzschiana, a um adoecimento massivo do homem e da cultura ocidentais. Assim e em suma, se uma determinada prática se revela contrária e, na verdade, inimiga daquilo que se considera promotor de saúde – mesmo não sendo esta uma realidade estanque e facilmente determinável, de forma igual e universal para todos os indivíduos – é possível denunciá-la como universalmente nociva e princípio de patologia colectiva, coisa que Nietzsche efectivamente faz relativamente ao cristianismo, tal como o viria a fazer também Freud, que, como se sabe, designa a religião cristã como “a neurose compulsiva universal da humanidade (*die allgemein menschliche Zwangsneurose*)”⁷³.

⁷² Cf. capítulo 2.2.2.2 da presente dissertação.

⁷³ Cf. ZI, VIII, 357.

Isto não significa, porém, que o cristianismo devesse, idealmente, ser pura e simplesmente eliminado. Por um lado, e dado o sentido que, efectivamente, o cristianismo e respectivo ideal conferiu às massas, na ausência, até hoje, de qualquer outro que lhe pudesse, de facto, fazer frente, Nietzsche reconhece como este é, ainda, pelo menos para parte dos indivíduos, necessário. Por outro lado, e em conformidade com o princípio fundamental da vontade de poder, para que um novo ideal possa ser erigido e o cristianismo definitivamente superado, é necessário que este exista, precisamente, enquanto adversário maximamente forte e resistente, que, pela sua superação, permita a propulsão da força e do poder do ideal contrário. Nas palavras de Nietzsche, num fragmento póstumo de 1887,

Declarei guerra ao anémico ideal cristão (juntamente com aquilo que lhe é estreitamente aparentado), não com o objectivo de o destruir, mas sim de pôr um fim à sua *tiranía* e criar espaço para novos ideais, para ideais *mais robustos*... A permanência do ideal cristão é das coisas mais desejáveis que há: e mesmo em benefício dos ideais que se querem fazer valer ao lado dele e, talvez, sobre ele — eles precisam de adversários, de adversários *fortes*, para que se possam tornar *fortes*. — É assim que nós, imoralistas, precisamos do *poder da moral*: o nosso instinto de auto-preservação quer que os nossos *adversários* permaneçam fortes — quer apenas *superá-los* (*Herr über sie werden*). —⁷⁴

Dada a força e o poder do cristianismo e respectivo ideal, o seu domínio e superação exigirá também, naturalmente, uma particular força, resistência, coragem e ousadia por parte dos representantes do ideal adversário⁷⁵, os denominados “imoralistas”, nos quais, com alguma liberdade interpretativa, podemos reconhecer os “novos filósofos” ou “filósofos do futuro” a que Nietzsche constantemente apela.⁷⁶ Na linguagem médica que Nietzsche prefere, e em conformidade com o exposto no presente capítulo, para um tal fim e para a superação de uma tal doença, será necessária uma “nova saúde”⁷⁷, uma saúde que Nietzsche descreve como “uma saúde mais forte, mais avisada, mais resistente, mais intrépida e risonha do que todas as

⁷⁴ NL 10[117](233), KSA 12.523.

⁷⁵ Cf. GM, II, 24. Cf. também FW, 382.

⁷⁶ Para a relação entre os “novos filósofos” ou “filósofos do futuro”, a superação do ideal ascético e a “grande saúde”, cf. capítulo 3.2.1.2 da presente dissertação. Para uma primeira abordagem do tema cf. ainda FAUSTINO (2011).

⁷⁷ Cf. FW, 382.

saúdes foram até aqui”⁷⁸. A esta saúde maximamente forte e robusta, esse “excesso de forças plásticas, curativas, formativas e reabilitadoras”⁷⁹, que não dispensa a doença mas antes a utiliza em máximo grau a seu favor e se arrisca continuamente, alcançando o ponto máximo de tensão dinâmica entre saúde e doença e, portanto, de sentimento de poder, Nietzsche chamou *grande saúde*.⁸⁰ Será dela que nos ocuparemos naquilo que remanesce do presente estudo.

3.2. A Grande Saúde

Depois de tudo o que foi exposto relativamente à concepção nietzschiana de saúde, impõe-se agora necessariamente a pergunta quanto à peculiaridade daquilo a que Nietzsche chamou “grande saúde”. O que distingue, afinal, esta grande saúde das outras, a que poderíamos chamar “pequenas”, vulgares ou mesmo normais? Estabelecerá Nietzsche, de facto, uma diferença conceptual entre dois tipos de saúde, ou tratar-se-á a “grande” apenas de uma versão superlativada, de um nível quantitativa e/ ou qualitativamente superior relativamente à “pequena”? Ou será a utilização ocasional do adjectivo “grande” apenas um recurso estilístico, um mero artifício de retórica, que deixa intacto o conteúdo, já analisado, da noção nietzschiana de saúde?

Nietzsche utiliza o adjectivo “grande” de forma bastante frequente nos seus textos, muitas vezes no seu sentido habitual, corrente, mas outras vezes, normalmente em itálico, também com um sentido próprio, peculiar. Quando é este o caso, Nietzsche parece pretender, em primeiro lugar, desviar o conceito da sua compreensão comum, habitual (está a referir-se ao *seu* próprio conceito, e não àquele que é vulgarmente adoptado); em segundo lugar, maximizar ou superlativar o conceito, isto é, elevá-lo (na

⁷⁸ *Idem*.

⁷⁹ Cf. MA I, Vorrede, 4.

⁸⁰ Cf. MA I, Vorrede, 4; FW, 382; GM, II, 24; EH, Z, 2.

sua própria compreensão) ao seu expoente máximo, quer em termos quantitativos, quer em termos qualitativos⁸¹; em terceiro lugar, e em relação directa com os dois aspectos anteriores, apontar para algo como o “real” ou “verdadeiro” sentido do conceito, quando devidamente analisado e compreendido, por contraste com aquilo que é a sua compreensão mais habitual. Por último, conforme notou Werner Stegmaier, os “grandes” conceitos de Nietzsche parecem ainda muitas vezes (ainda que nem sempre) possuir uma outra particularidade, nomeadamente, o facto de serem fortalecidos, engrandecidos, potenciados precisamente pelo seu suposto contrário.⁸² Assim se poderá interpretar, por exemplo, a “grande razão (*grosse Vernunft*)”⁸³ – a razão do corpo, que transforma a “pequena razão”, a razão tradicional, em sua ferramenta e instrumento –, o “grande amor (*grosse Liebe*)”⁸⁴ – o de Zarathustra pela humanidade, por exemplo, que é no entanto reforçado por um grande desprezo pela humanidade presente –, a “grande liberdade (*grosse Freiheit*)”⁸⁵ – aquela que é, porém, a mais sobrecarregada de obrigações e de uma “pesada culpa”⁸⁶ –, a “grande seriedade (*grosser Ernst*)”⁸⁷ – que se constitui, precisamente, através de uma “paródia” relativamente a tudo o que até então fora considerado sério –, e também a “grande saúde”. Neste sentido, a grande saúde seria então aquela que, longe de ser diminuída, enfraquecida ou destruída pelo seu suposto contrário, a doença, antes seria por ela fortalecida, potenciada, exponenciada.⁸⁸

⁸¹ Note-se a amplitude semântica do adjetivo “grande”, que, mesmo no seu uso corrente, tanto pode denotar um tamanho, dimensão, volume ou comprimento acima da média, uma longa extensão no tempo, uma forte intensidade, como também maturidade, desenvoltura, importância, influência, dificuldade, gravidade, imponência, qualidade, excelência, ou ainda um elevado grau de determinadas capacidades ou valores morais. Todos estes aspectos parecem fazer parte dos “grandes” conceitos nietzschianos.

⁸² Cf. STEGMAIER (2008: 110-111): “Nietzsche nennt ‚gross‘ nicht so sehr das, was anderes überragt, sondern das, was von seinem Gegensatz nicht negiert wird, an ihm nicht zugrundegeht, sondern ihn für sich noch fruchtbar machen, an ihm wachsen kann.” Cf. também STEGMAIER (2011b: 183-185; 2012: 168-171).

⁸³ Cf. por exemplo Z, Von den Verächtern des Leibes; JGB, 201.

⁸⁴ Cf. por exemplo Z, Von den Mitleidigen, Von den Taranteln, Von der verkleinernden Tugend, 3. Cf. também JGB, 269.

⁸⁵ Cf. por exemplo UB III, 8. Cf. também MA I, 458; EH, UB, 3; NL 6[24], KSA 8.107.

⁸⁶ Cf. UB III, 8.

⁸⁷ Cf. por exemplo FW, 382; EH, Z, 2.

⁸⁸ Para STEGMAIER (2012: 606), a “grande saúde” é, justamente, o exemplo mais plausível para a sua interpretação do sentido dialéctico de “grande (*gross*)”: “idem man sich gefährlichen ‚Krankheiten‘

Note-se, porém, que esta dialéctica entre saúde e doença se encontra já na noção nietzschiana de “simples” saúde, pelo que alguma precaução nos deverá impedir de atribuir e generalizar, à semelhança de Stegmaier, um sentido demasiado específico ou técnico à utilização nietzschiana do adjectivo “grande”. Se é certo que este sentido dialéctico pode ser encontrado em todas as expressões acima referidas, também é certo, por um lado, que existem muitas outras utilizações do adjectivo onde não se parece encontrar tal sentido⁸⁹ e, por outro lado, que na maior parte das vezes este mesmo sentido já se encontra na simples noção nietzschiana, com ou sem a adjectivação de “grande” – até porque, dado o seu intuito de dissolver todas as antigas oposições da metafísica, grande parte dos conceitos de Nietzsche já incluem, de facto, este mesmo sentido dialéctico ou esta mesma interacção entre supostos contrários. Assim, e concretizando, não é claro que quando Nietzsche se refere ao “grande amor”, à “grande liberdade”, ou à “grande saúde” se esteja a referir a algo diferente daquilo que considera, na sua própria concepção, ser realmente o “amor”, a “liberdade”, ou a “saúde”, respectivamente. O que o adjectivo “grande” parece indicar é, de facto, acima de tudo, que se trata da sua própria concepção (por contraposição à corrente), e desta mesma concepção elevada ao expoente máximo da sua potencialidade.

Assim e pelo mesmo motivo, não nos parece acertado procurar distinguir, como Cherlonneix ou Bilheran⁹⁰, dois tipos de saúde na obra de Nietzsche. De acordo com estes autores, com efeito, seria possível reconstituir, com base no tipo de interacções possíveis entre saúde e doença, uma espécie de tipologia de saúdes e de doenças no pensamento de Nietzsche, da qual, por sua vez, resultariam quatro

aussetzt, steigert man seine Abwehrkräfte und kann sich dann noch gefährlichen Krankheiten aussetzen, immer ohne Gewähr, dass man an ihnen nicht zugrunde gehen wird.”

⁸⁹ Parece ser o caso, por exemplo, do “grande sofrimento (*grosses Leiden*)” (UB III, 7); da “grande decisão (*grosse Entscheidung*)” (GM, II, 24), do “grande meio-dia (*grosser Mittag*)” (Z, Von der schenkenden Tugend, 3; EH, M, 2), do “grande perigo (*grosse Gefahr*)” (MA II, WS, 179; FW, 318; JGB, 262), da “grande paixão (*grosse Leidenschaft*)” (M, 471; FW, 99; A, 54), da “grande necessidade (*grosse Nothdurft*)” (FW, 351), da “grande segurança (*grosse Sicherheit*)” (FW, 355), da “grande dor (*grosser Schmerz*)” (FW, Vorrede, 3; NW, Epilog, 1; GD, Irrthümer, 6), entre tantos outros. Nas suas obras mais recentes, STEGMAIER (2011: 183; 2012: 169) admite também a utilização do adjectivo num sentido meramente quantitativo ou qualitativo, pelo que a nossa maior objecção à sua interpretação será o ponto que se segue, nomeadamente, a ideia de que o adjectivo “grande” acrescenta conceptualmente alguma coisa à noção que adjectiva.

⁹⁰ Cf. CHERLONNEIX (2002) e BILHERAN (2005).

combinações fundamentais. Do lado da doença, existiria a “doença como fim (*la maladie comme fin*)” – a doença sem réstia de saúde, irremediável, incurável –, e a “doença como meio (*la maladie comme moyen*)” – uma doença meramente temporária ou provisória, cuja finalidade seria, na verdade, a promoção da saúde.⁹¹ Do lado da saúde, teríamos por um lado a “grande saúde”, a que os autores chamam “saúde dinâmica (*santé dynamique*)” – em sentido estrito, a única *verdadeira* saúde, caracterizada pela dialéctica constante com a doença e a sua capacidade de auto-superação permanente – e, por outro lado, a “saúde de equilíbrio (*santé d’équilibre*)” (Cherlonneix) ou “saúde conforto (*santé confort*)” (Bilheran) – próxima da nossa concepção habitual de saúde, enquanto estado (temporário) de equilíbrio não (ainda não ou já não) afectado pela doença e, portanto, livre de qualquer interacção com ela.⁹²

Esta interpretação parece-nos, porém, assentar numa contradição de fundo, que, curiosamente, os autores parecem não ver. Nomeadamente, esta interpretação pressupõe que Nietzsche estivesse, na verdade, de acordo com a definição oficial de saúde, complementando-a apenas com um caso excepcional de saúde, que seria então particularmente valorizado e idealizado – isto é, como se de acordo com Nietzsche se pudesse, de facto, falar de um estado de equilíbrio no organismo, caracterizado pela estabilidade, pela harmonia, e pela ausência de qualquer réstia de doença – correspondendo este à saúde mais vulgar –, ao qual depois se pudesse contrapor o caso mais raro e valioso de uma saúde que se constituísse pela luta e pela capacidade de superar permanentemente a doença e assim se fortalecer continuamente a si própria. Ora, conforme procurámos mostrar no início da presente parte, justamente, não é assim: se o organismo se encontra governado pela vontade de poder e, como tal, em constante movimento, mudança e transformação; se, por outro lado, saúde e doença não são estados independentes e contrários, mas antes partes de um contínuo em relação permanente de interdependência mútua; se, por último, o organismo não se encontra em circunstância alguma totalmente livre de doença, isto é, de resistências ou obstáculos a combater e a superar – proposições que ambos os autores

⁹¹ Cf. BILHERAN (2005: 41, 48-58); CHERLONNEIX (2002a: 115-126).

⁹² Cf. BILHERAN (2005: 48-58); CHERLONNEIX (2002a: 83-104).

parecem aceitar –, segue-se então que a possibilidade de algo como uma “saúde de equilíbrio”, mesmo que apenas provisória ou temporária, se encontra terminantemente excluída. Conforme já referido, no universo nietzschiano a saúde constitui-se sempre e apenas numa determinada relação – nomeadamente, na relação com a doença –, pelo que se podemos eventualmente, com Cherlonneix e Bilheran, falar de dois tipos de doença (uma incurável, impossível de superar, a outra combatível e, portanto, provisória ou temporária)⁹³, o mesmo já não se passa no que diz respeito à saúde, cuja essência ou natureza será sempre e necessariamente a de um processo relacional e dinâmico, constante e interminável. Note-se que, neste sentido, mesmo que o tal estado de equilíbrio fosse possível de alcançar, dificilmente este poderia ser considerado por Nietzsche um estado *de saúde*, uma vez que a saúde se constitui precisamente na relação, no movimento e na transformação, ou, mais concretamente, pela sua capacidade de aceitar, combater e superar continuamente a doença. Num estado onde não houvesse doença, resistências ou obstáculos a ultrapassar, a própria possibilidade de constituição de saúde estaria, pois, desde logo vedada.

Negar que existam, no pensamento de Nietzsche, diferentes tipos de saúde, não significa, porém, afirmar que todas as saúdes sejam iguais, nem tão-pouco que não exista qualquer forma de distinguir diferentes ocorrências de saúde. Não sendo esta diferença seguramente de *tipo* (isto é, de natureza ou de essência), as saúdes distinguem-se, porém, naturalmente, por uma diferença de nível, ou de grau, sendo precisamente para este aspecto que a expressão nietzschiana “grande saúde” parece apontar. Neste sentido, a grande saúde conservará precisamente as mesmas características da saúde, por assim dizer, normal, mas elevá-las-á ao limite da sua possibilidade, isto é, à sua forma mais maximizada, superlativada ou exponenciada, tanto quantitativa como qualitativamente. A sua peculiaridade consistirá, assim, por um lado, na sua extraordinária força, plasticidade, persistência, audácia e robustez, e,

⁹³ Note-se que mesmo esta distinção entre dois tipos de doença, apesar de admissível, não deixa de ser também algo artificial: à partida, não existem doenças incuráveis ou superáveis em si mesmas, ou, dito noutros termos, o seu carácter curável ou incurável não advém de si próprias, da sua natureza, ou da sua essência, mas sim do seu portador, da sua capacidade de as superar ou não, isto é, do seu grau de saúde, pelo que, em última análise, tanto a saúde como a doença são intrinsecamente relativas e relacionais.

por outro lado, na excepcional violência da dialéctica que aguenta com o seu “contrário”, a doença. Por outras palavras, a grande saúde será aquela que elevará ao máximo a tensão e o combate com a doença, permitindo-se as maiores e mais graves doenças, mantendo a sua capacidade de as superar e, assim, de se superar também a si mesma, num movimento contínuo de auto-regeneração, fortalecimento e superação. Se pensarmos no jogo permanente entre saúde e doença como um arco com graus de tensão variáveis, a grande saúde seria esse ponto de tensão máxima, em que se acumulou a quantidade máxima de doença sem que, porém, o elástico tenha ainda rebentado.

Tal como a saúde mais vulgar, a grande saúde não é, pois, algo que se possa adquirir definitivamente ou conquistar de uma vez por todas e para sempre, mas antes uma constante dinâmica de ganhos e de perdas, de sucessos e de retrocessos, algo que “não apenas se tem, mas que constantemente se adquire e tem de se adquirir, porque também constantemente se abandona, tem de se abandonar!...”⁹⁴ É precisamente esta dialéctica entre saúde e doença, entre o adoecer e o convalescer, que, encontrando-se no centro da noção nietzschiana de saúde, é levada ao extremo na grande saúde. Quanto maior for a doença adquirida e mais difícil for a recuperação, maior será a saúde alcançada depois da sua superação. Quem, por conseguinte, quiser alcançar esta grande saúde, deverá precisamente expor-se ao perigo e enfrentar as maiores doenças e dificuldades, precisamente para que as possa depois ultrapassar e, assim, transformar em seu próprio proveito. Descobrir a quantidade de doença que se consegue suportar e superar é, precisamente, a perigosa experiência da grande saúde: como Nietzsche escreve num fragmento póstumo, “aquilo que destruiria os homens mais delicados pertence aos meios estimulantes da *grande saúde*”⁹⁵. Os portadores desta grande saúde são pois, nas palavras de Nietzsche, “talvez mais corajosos do que seria razoável”, mas também “mais saudáveis do que se quereria consentir, perigosamente saudáveis, sempre de novo saudáveis”⁹⁶, regressando de cada vez, de cada convalescença, de cada recuperação da doença, “como novos, com novas peles,

⁹⁴ Cf. FW, 382.

⁹⁵ NL 2[97], KSA 12.108.

⁹⁶ FW, 382.

mais caprichosos, mais maliciosos, (...) mais infantis e, no entanto, cem vezes mais subtis do que alguém alguma vez foi.”⁹⁷

A grande saúde pode, pois, ser descrita como uma particular força, robustez e plasticidade do organismo, por uma singular vontade de vida, de crescimento e de expansão, que por sua vez predispõe o seu portador para o perigo, o risco, a aventura e o desafio dos seus próprios limites. Tal experimentação e desafio constantes dos seus limites abre, por sua vez, um conjunto enorme de novas possibilidades e perspectivas, razão pela qual Nietzsche lhe parece atribuir particular importância no que diz respeito ao conhecimento e, assim, aos novos filósofos, que antevê. É, de resto, inegável o destaque que Nietzsche lhe confere no interior do seu projecto filosófico: apesar das escassas aparições do conceito na sua obra, a grande saúde surge sempre em contextos da maior relevância, normalmente em ligação com o “novo ideal”⁹⁸ de Nietzsche e associada a figuras-chave como os “espíritos livres”⁹⁹, o “homem redentor”¹⁰⁰ ou o próprio Zarathustra¹⁰¹. Uma análise mais próxima e cuidada destes contextos revela-se, pois, de importância fulcral para a compreensão global do papel e significado da grande saúde no pensamento de Nietzsche.

3.2.1. A “Grande Saúde” na Obra de Nietzsche

A expressão “grande saúde” aparece apenas quatro vezes na obra publicada de Nietzsche e, na verdade, apenas nos seus escritos mais tardios: primeiro, no prefácio à primeira parte de *Humano Demasiado Humano*, que Nietzsche junta ao livro já publicado apenas em 1886; pouco tempo depois, no quinto livro da *Gaia Ciência*, que Nietzsche acrescenta, juntamente com um novo prefácio, aos quatro restantes livros da mesma obra, também em 1886; um ano depois (1887), no final do segundo ensaio da *Genealogia da Moral*; e, por último, em *Ecce Homo* (1888), relativamente a *Assim falava Zarathustra*, ou, mais concretamente, à personagem Zarathustra. Na obra

⁹⁷ FW, Vorrede, 4.

⁹⁸ Cf. em particular FW, 382 e GM, II, 24.

⁹⁹ MA I, Vorrede, 4.

¹⁰⁰ GM, II, 24.

¹⁰¹ EH, Z, 2.

póstuma, a grande saúde aparece apenas uma vez mais, no fragmento já citado de 1885/86¹⁰².

Procuraremos analisar cada ocorrência do conceito na obra publicada, separadamente e em cada contexto particular, reivindicando, assim, inspiração do método que, seguindo a sugestão de Walter Kaufmann¹⁰³, Werner Stegmaier desenvolveu e pôs em prática sob o nome de “interpretação contextual”¹⁰⁴. O objectivo fundamental deste método é, conforme o próprio nome indica, interpretar Nietzsche *em contexto*, isto é, interpretar os seus textos de acordo com o contexto particular em que cada um foi escrito, evitando assim formulações genéricas e abstractas, que, precisamente por não respeitarem os contextos de cada texto, frequentemente colocam Nietzsche em contradição ou desvirtuam o sentido da perspectiva particular que ali se apresenta. Por outras palavras e muito resumidamente, este método pretende inverter a tendência do comentário tradicional de Nietzsche: em vez de se partir de uma teoria particular genérica acerca do seu pensamento, procurando depois fundamentá-la através de citações cuidadosa mas aleatoriamente escolhidas, a interpretação contextual começa, justamente, por uma determinada citação, excerto, ou aforismo, procurando então ir sucessiva e gradualmente alargando o âmbito de interpretação – da frase para o aforismo, do aforismo para o livro, do livro para a obra publicada e, finalmente, da obra publicada para o contexto global de toda a obra de Nietzsche. Assim se pretende alcançar uma interpretação mais próxima do seu intuito original, ao mesmo tempo que se procura fazer justiça ao autor e evitar equívocos, contradições e paradoxos que facilmente podem surgir e, de facto, surgem quando se perde de vista o seu contexto original.¹⁰⁵

Independentemente de ao longo do presente trabalho nos termos aproximado muito mais do chamado “comentário tradicional” e tendo consciência de que aquilo

¹⁰² Cf. NL 2[97], KSA 12.108: “Gesundheit und Krankhaftigkeit: man sei vorsichtig! Der Maaßstab bleibt die Efflorescenz des Leibes, die Sprungkraft, Muth und Lustigkeit des Geistes — aber, natürlich auch, *wie viel von Krankhaftem er auf sich nehmen und überwinden kann* — gesund *machen* kann. Das, woran die zarteren Menschen zu Grunde gehen würden, gehört zu den Stimulanz-Mitteln der *großen* Gesundheit.”

¹⁰³ Cf. KAUFMANN (1968: 14)

¹⁰⁴ Cf. por exemplo STEGMAIER (2004b, 2008, 2010) e, principalmente, o recente STEGMAIER (2012), interpretação contextual do quinto livro da *Gaia Ciência*.

¹⁰⁵ Sobre o método da interpretação contextual, cf. STEGMAIER (2004b: 96-97; 2012: 75-82).

que em seguida apresentaremos está ainda longe de constituir uma verdadeira “interpretação contextual”, procuraremos, nos quatro subcapítulos que se seguem, manter-nos tão fiéis quanto possível ao espírito deste método, relevando assim a rede de contextos, conceitos, personagens, problemáticas e temáticas que o próprio Nietzsche estabeleceu em torno da sua “grande saúde”.

3.2.1.1. Prefácio a *Humano Demasiado Humano*

Na primeira aparição da “grande saúde”, no prefácio ao primeiro volume da edição completa de *Humano Demasiado Humano* (1886)¹⁰⁶, subintitulado “Um livro para espíritos livres”, é precisamente ao espírito livre que a “grande saúde” é associada.¹⁰⁷ Todo o prefácio está, como de resto todos os prefácios desta época, que Nietzsche acrescenta a novas edições das suas obras já publicadas¹⁰⁸, pejado da metafórica clínica ou médica e repleto de alusões autobiográficas ou, mais precisamente, de um conjunto de reflexões auto-genealógicas que, tomadas em conjunto com *Ecce Homo*, podem constituir, como veremos, uma espécie de genealogia do seu próprio pensamento. Com efeito, tal como em *Ecce Homo*, Nietzsche parece, nestes prefácios, procurar reflectir retrospectivamente sobre as suas obras passadas através das suas próprias vivências, entre as quais as suas múltiplas e constantes experiências com a saúde, a doença e, principalmente, a convalescença, desempenham, neste contexto, um papel predominante e fundamental.¹⁰⁹

O foco principal de reflexão neste prefácio a *Humano Demasiado Humano* são, coerentemente, os espíritos livres e, muito em particular, a sua génese, que Nietzsche,

¹⁰⁶ *Humano Demasiado Humano* foi originalmente publicado em 1878. O livro foi então dedicado a Voltaire e, “no lugar de um prefácio”, continha apenas uma citação do *Discurso do Método*, de Descartes. Em 1879 surge uma segunda parte, intitulada “Opiniões e Máximas Diversas (*Vermischte Meinungen und Sprüche*)”, e em 1880 a terceira parte, “O Viandante e a sua Sombra (*Der Wanderer und sein Schatten*)”. Em 1886 Nietzsche decide juntar as três partes numa nova edição em dois volumes, retirando tanto a dedicatória a Voltaire como a citação de Descartes, e acrescentando um prefácio a cada um dos volumes.

¹⁰⁷ Cf. MA I, Vorrede, 4.

¹⁰⁸ Excepção para as *Considerações Intempestivas*, única obra a não receber novo prefácio em 1886 (*O Nascimento da Tragédia* recebe, em lugar de um prefácio, o Ensaio de Autocrítica).

¹⁰⁹ Para uma análise mais detalhada destes textos cf. capítulo 3.2.2 (em especial 3.2.2.2) da presente tese.

numa primeira instância, reconduz a uma profunda necessidade sua. Segundo o prefácio, com efeito, Nietzsche terá *inventado* os espíritos livres como forma de companhia, pela sua necessidade de não se sentir sozinho, desterrado, isolado na sua forma de ver e sentir o mundo em seu redor, e pela ausência de companheiros reais que, efectivamente e na prática, o pudessem livrar desta mesma solidão.¹¹⁰ Nietzsche escreve que esta companhia foi aquilo de que desde sempre mais precisou para a sua “cura e recuperação”¹¹¹, especialmente no momento em que se sentia rodeado de todos os males possíveis, como sejam a doença, a solidão, a inactividade, o estranhamento, o carácter hostil de todos os locais em que se encontrava.¹¹² Nietzsche precisou dos espíritos livres, pois, “como compensação para a falta de amigos”¹¹³, ou, mais precisamente, como “companheiros e fantasmas corajosos, com quem se tagarela e ri quando se tem vontade de tagarelar e rir, e que se manda para o diabo quando se tornam aborrecidos”¹¹⁴. Nietzsche repete várias vezes que tais espíritos não existem, nem nunca existiram, mas abre também a esperança para que estes possam, um dia, surgir, entre os “filhos de amanhã e de depois de amanhã” de uma Europa, hoje, ainda moribunda.¹¹⁵ Nietzsche considera que o seu contributo para que tal possa acontecer seja a descrição dos destinos de tais espíritos livres e dos caminhos que estes têm de percorrer para que se possam tornar nisso mesmo, pelo que começa a tentar contar detalhadamente a história – que poderia muito bem ser a sua – de como um espírito se torna (ou poderá tornar) livre.

O “tornar” parece, aqui, ser o verbo-chave, uma vez que a liberdade de que aqui se trata está longe de ser uma liberdade ontológica ou metafísica e, portanto, uma liberdade que seja ou não natural ou inerente ao indivíduo, algo que pertença ou não à sua “essência” enquanto ser humano.¹¹⁶ A liberdade de que Nietzsche se ocupa,

¹¹⁰ Cf. MA I, Vorrede, 1-2.

¹¹¹ Cf. MA I, Vorrede, 1.

¹¹² Cf. MA I, Vorrede, 2.

¹¹³ *Idem.*

¹¹⁴ *Idem.*

¹¹⁵ *Idem.*

¹¹⁶ Tal como acontece com todas as temáticas e problemáticas típicas da metafísica, Nietzsche evita o tema da liberdade da vontade nos seus moldes tradicionais, não se posicionando sobre a questão, ou, melhor, afirmando ambas as posições, o que significa, no fundo, negar ambas ou não afirmar nenhuma. Aquilo que tantas vezes foi apontado como uma contradição no seu pensamento poderá antes, como

aquela que o preocupa, e também aquela que está associada aos seus espíritos livres é, acima de tudo, uma liberdade “política”, quer dizer, uma liberdade que se ganha ou se perde, que se alcança ou de que se prescinde, “que se tem e *não* se tem, que se *deseja*, que se *conquista*”¹¹⁷ na esfera pública da sociedade ou da comunidade.¹¹⁸ À partida, e porque se nasce, justamente, em comunidade, nenhum indivíduo é “livre”: o seu nascimento, crescimento e educação no seio de uma determinada comunidade implica, desde logo, como vimos no primeiro capítulo da segunda parte da presente tese¹¹⁹, a incorporação de um determinado património de leis, regras, valores, práticas e costumes, que são assimilados e como que tornados “próprios”, inquestionada e (aparentemente) inquestionavelmente, como uma segunda pele ou natureza, tornando os indivíduos em larga medida iguais, uniformes, previsíveis, domesticados, programados e programáveis ou, na expressão preferida de Nietzsche, meros “animais de rebanho” e, em certo sentido, “escravos” da cultura que habitam. Naturalmente, esta “escravatura” não se expressa da mesma forma e ao mesmo nível em todos os indivíduos, o que significa que existem diferentes graus de assimilação, incorporação e aculturação e, portanto, também diferentes graus de autonomia ou de *liberdade*.¹²⁰ Neste sentido, ninguém é, em absoluto e definitivamente, “livre” ou “não livre”, mas sim mais ou menos livre, quer dizer, mais ou menos *liberto* ou *libertado* (isto é, mais ou menos “livre de”), razão pela qual o “espírito livre” de Nietzsche será sempre “um espírito *tornado livre*”, ou melhor, “um espírito que *se tornou livre*” (*ein freigewordner Geist*)¹²¹. Naturalmente, quanto maior for a quantidade de coisas de que o indivíduo se

em muitos outros casos, ser encarado como uma estratégia de destruição da antiga linguagem da metafísica.

¹¹⁷ Cf. GD, Streifzüge, 38: “(...) die aristokratischen Gemeinwesen in der Art von Rom und Venedig verstanden Freiheit genau in dem Sinne, wie ich das Wort Freiheit verstehe: als Etwas, das man hat und *nicht* hat, das man *will*, das man *erobert*...”

¹¹⁸ Cf. OWEN (1995); CONWAY (1997); CONSTÂNCIO (inédito).

¹¹⁹ Cf. em particular o capítulo 2.1.2 da presente dissertação.

¹²⁰ A ideia de “liberdade” em Nietzsche parece equivaler, justamente, à ideia de “autonomia”, enquanto “independência da alma” (FW, 98), “poder sobre si mesmo e sobre o destino” (GM, II, 2) ou “a vontade de ser responsável por si mesmo” (GD, Streifzüge, 38). Cf. CONSTÂNCIO (2012b; 2013a); GEMES (2006); POELLNER (2009).

¹²¹ Cf. EH, MA, 1: “In keinem andren Sinne will das Wort “freier Geist” hier verstanden werden: ein *freigewordner* Geist, der von sich selber wieder Besitz ergriffen hat.” Cf. também GM, II, 2; GD, Streifzüge, 38, 49.

consiga libertar, maior será o seu grau de liberdade (sendo certo, porém, que uma absoluta libertação ou não-prendimento não seria possível, nem sequer desejável).¹²²

É por este motivo que, segundo Nietzsche, o grande acontecimento que está na base da possibilidade do surgimento de um espírito livre é uma “*grande libertação (grosse Loslösung)*”¹²³: uma libertação, mais concretamente, de tudo aquilo a que mais fortemente se encontrava preso, destacando-se todo e qualquer sentimento de obrigação, de dever, de reverência, de gratidão, de admiração e, principalmente, de amor, uma vez que é fundamentalmente o amor que nos mantém presos, ou melhor, “em casa”.¹²⁴ Note-se que esta libertação não se dá por uma qualquer vontade, decisão ou intenção conscientes de um suposto “sujeito”, mas é antes experienciada “de repente (*plötzlich*)”, como “um raio (*Blitz*)” ou “o abalo de um terramoto (*Erdstoss*)”¹²⁵, uma espécie de convulsão interior que agita, estremece, arrepia o indivíduo sem que ele faça a mais pequena ideia do que lhe está a acontecer, e que no entanto se apodera dele e o obriga, na forma de um poderoso instinto ou impulso, a partir, a ir embora, a abandonar o conforto da sua casa e tudo aquilo que a ela estava associado, um poderosíssimo desejo de partir à procura do misterioso e desconhecido, sacrificando a este desejo tudo o que outrora fora fácil, conhecido, confortável, familiar, em suma, seu.¹²⁶

Uma súbita desconfiança, terror e mesmo desprezo por tudo aquilo que outrora fora amado, respeitado, admirado, venerado se apodera do indivíduo; em seu

¹²² Neste sentido, mesmo o famoso “indivíduo soberano” do início do segundo ensaio da *Genealogia da Moral* não poderá expressar senão um grau máximo de liberdade ou autonomia, sem que, portanto, estas sejam absolutas ou radicais. Enquanto “fruto mais maduro” (GM, II, 2) de todo o desenvolvimento histórico que o precedeu e, na verdade, o possibilitou, o indivíduo soberano é necessariamente ainda heterónimo, condicionado e vulnerável, ainda que num grau muito inferior relativamente a qualquer outro indivíduo. Porque se conseguiu libertar num grau mais elevado e atingir um nível superior de poder sobre si mesmo, o indivíduo soberano é supramoral, mas não amoral: os seus valores são individuais mas não surgem do nada, sendo antes formas de superação de toda a história da moral precedente. Cf. SOOVÄLI (2009) e CONSTÂNCIO (2012b; 2013a).

¹²³ Cf. MA I, Vorrede, 3. Cf. também MA I, Vorrede, 6; NL 34[33], KSA 11.430. Cf. ainda, com um sentido semelhante, “*die grosse Befreiung*”, em GD, Irrthümer, 8.

¹²⁴ Cf. MA I, Vorrede, 3.

¹²⁵ *Idem*.

¹²⁶ *Idem*. Cf. também MA I, Vorrede, 7: “Die heimliche Gewalt und Nothwendigkeit dieser Aufgabe wird unter und in seinen einzelnen Schicksalen walten gleich einer unbewussten Schwangerschaft, — lange, bevor er diese Aufgabe selbst in's Auge gefasst hat und ihren Namen weiss. Unsr Bestimmung verfügt über uns, auch wenn wir sie noch nicht kennen; es ist die Zukunft, die unserm Heute die Regel giebt.”

lugar, uma profunda atracção por caminhadas sem rumo, por tudo aquilo que é diferente, estranho, desconhecido, frio, distante, desilusório, glacial.¹²⁷ O seu olhar torna-se, pois, invertido, e a distância é pequena até que se comece a acostumar a inverter, também, os seus juízos e avaliações e a pôr em causa todo o património de regras, valores e costumes que havia herdado e incorporado. Diverte-se a olhar para as coisas sob a perspectiva contrária, com uma certa crueldade experimenta e vira ao contrário tudo aquilo que fora “mau”, censurado ou proibido, e, gradualmente, vai sentindo cada vez mais próximo e premente o ponto de interrogação sobre tudo o que lhe fora dado, especialmente sobre aquilo que lhe fora dado como mais certo, seguro, infalível, incriticável, inquestionável, eterno.¹²⁸ Nas palavras de Nietzsche,

Por detrás da sua agitação (*Treibens*) e errância (*Schweifens*) — pois ele vagueia inquieto e sem destino, como num deserto — encontra-se o ponto de interrogação de uma curiosidade cada vez mais perigosa. “Não será possível inverter *todos* os valores? e será o bem (*Gut*), talvez, mau (*Böse*)? e Deus apenas uma invenção e subtileza do Diabo? Será tudo, no fundo, eventualmente falso? E se somos ludibriados (*Betrogene*), não somos por isso mesmo também ludibriadores (*Betrüger*)? não *temos* de ser também ludibriadores?” — tais pensamentos guiam-no e seduzem-no, sempre mais além (*immer weiter fort*), sempre mais para baixo (*immer weiter ab*).¹²⁹

Não é difícil de perceber que, com tamanhos pontos de interrogação, não são só os valores correntes mas a própria moral e o próprio pensamento moral que são definitivamente postos em questão, pelo que o surgimento de espíritos livres se apresenta como a verdadeira condição de possibilidade para a realização do projecto nietzschiano de transmutação de todos os valores, por sua vez condição de possibilidade de uma elevação, cultivo ou terapia do homem e da cultura ocidentais. Não é, porém, por acaso, que nunca existiu um tal espírito livre, no sentido próprio do termo: como Nietzsche tantas vezes sublinha, o seu caminho é um caminho pejado de sofrimento, crueldade e ansiedade, um percurso sem rumo nem destino, “como num deserto”¹³⁰, um destino de “isolamento doentio”¹³¹ e de uma solidão que “o rodeia e cerca, de forma cada vez mais ameaçadora e sufocante, apertando-lhe cada vez mais o

¹²⁷ Cf. MA I, Vorrede, 3.

¹²⁸ *Idem*.

¹²⁹ MA I, Vorrede, 3.

¹³⁰ Cf. MA I, Vorrede, 3.

¹³¹ Cf. MA I, Vorrede, 4.

coração”¹³², em suma e com particular relevância para o presente estudo, a “grande libertação” que lhe dá início e caracteriza todo o seu caminho é “*ao mesmo tempo uma doença, que pode destruir o indivíduo*”¹³³. É neste contexto que a grande saúde assume uma preponderância fundamental, uma vez que, como veremos, ela se apresentará simultaneamente como a condição de possibilidade e o sinal distintivo de qualquer espírito livre. Nesta passagem em particular, Nietzsche descreve-a da seguinte forma:

(...) essa certeza e saúde monstruosa e transbordante, que não dispensa a própria doença como meio e cana de pesca do conhecimento, (...) essa liberdade *madura* do espírito, que é igualmente auto-domínio e disciplina do coração e que abre o caminho para múltiplas e contraditórias formas de pensamento —, (...) essa extensão interior e má habitação (*Verwöhnung*) da sobreabundância, que exclui o perigo de o espírito se poder eventualmente perder no seu próprio caminho e apaixonar-se por ele e ficar arrebatadamente sentado num canto qualquer, (...) esse excesso de forças plásticas, curativas, formativas e reabilitadoras, que é justamente o sinal da *grande* saúde, esse excesso que confere ao espírito livre o perigoso privilégio de poder viver à *experiência* e oferecer-se à aventura: o privilégio magistral (*Meisterschafts-Vorrecht*) do espírito livre!¹³⁴

Das inúmeras características que Nietzsche aqui atribui à grande saúde, gostaríamos de destacar aquelas que se repetirão e tornarão recorrentes em quase todas as passagens que lhe são dedicadas, formando, assim, como que o seu núcleo definatório: em primeiro lugar, a confirmação do carácter indispensável da doença para a própria promoção, crescimento e fortalecimento da grande saúde; em segundo lugar, a extraordinária importância conferida à doença inerente à grande saúde no que diz respeito, em particular, ao conhecimento e à abertura de novos, arrojados, inovadores e controversos caminhos de pensamento ou formas de pensar; em terceiro lugar, a indicação de uma quantidade abundante de forças plásticas, curativas, formativas e regeneradoras como sinal distintivo da grande saúde; por último, a

¹³² Cf. MA I, Vorrede, 3.

¹³³ *Idem* (itálicos nossos). Cf. passo completo: “Sie [die grosse Loslösung] ist eine Krankheit zugleich, die den Menschen zerstören kann, dieser erste Ausbruch von Kraft und Willen zur Selbstbestimmung, Selbst-Verthsetzung, dieser Wille zum *freien* Willen: und wie viel Krankheit drückt sich an den wilden Versuchen und Seltsamkeiten aus, mit denen der Befreite, Losgelöste sich nunmehr seine Herrschaft über die Dinge zu beweisen sucht!”

¹³⁴ MA I, Vorrede, 4.

confirmação da grande saúde como o grande privilégio e condição de possibilidade do sucesso no caminho de perigos, experiências e aventuras do espírito livre.¹³⁵

Nietzsche sublinha como o percurso até lá chegar é extraordinariamente longo, árduo e penoso, razão pela qual serão raros (ou mesmo nenhuns, pelo menos até hoje) aqueles que efectivamente a conseguem, mesmo que provisoriamente, alcançar. A grande saúde é, neste contexto, precisamente aquela saúde peculiarmente forte, robusta e audaciosa, que se alcança depois de “longos anos de convalescença”¹³⁶, de recuperação por tudo aquilo que o espírito teve de deixar para trás, por todo o seu isolamento e solidão, por toda a frieza, indiferença e “gelos glaciares” a que se teve de submeter, anos cheios de uma multiplicidade de “transformações mágicas e dolorosas de muitas cores”¹³⁷, anos de altos e baixos, sucesso e retrocessos, de uma saúde instável, muitas vezes apresentada sob a forma do seu contrário, mas sobretudo anos guiados e comandados por uma imensa e tenaz “*vontade de saúde (Willen zur Gesundheit)*”¹³⁸. Esta primeira fase de convalescença é, portanto, um estágio intermédio, uma fase em que o indivíduo se sente, também, numa espécie de espaço intermédio, entre a vida e a sua liberdade, quase totalmente alcançada: como um pássaro, o indivíduo paira sobre a vida e admira as coisas que já não lhe dizem respeito, “sem amor nem ódio, sem sim nem não, voluntariamente perto, voluntariamente longe, de preferência escapando-se (...), como todo aquele que, um dia, viu uma enorme multiplicidade de coisas *abaixo* de si”¹³⁹ – e é precisamente por isso, porque as coisas estiveram “*abaixo* de si”, distantes, porque não lhe tocavam, não o preocupavam, não lhe diziam respeito, unicamente por isso é que o espírito livre pôde, de todo, ocupar-se delas e colocá-las em questão.¹⁴⁰

¹³⁵ Nas ocorrências subsequentes do conceito, os “espíritos livres” serão substituídos pelo “homem redentor” (GM, II, 24), pelos novos filósofos (FW, 382), ou por Zaratustra (EH, Z). Note-se, porém, que todas estas personagens estão unidas por uma mesma tarefa ou um mesmo fim, para o qual, em todas as ocorrências, a grande saúde surge como meio indispensável para o alcançar.

¹³⁶ Cf. MA I, Vorrede, 4.

¹³⁷ *Idem.*

¹³⁸ *Idem.*

¹³⁹ *Idem.*

¹⁴⁰ *Idem.*

À fase seguinte de convalescença ou recuperação corresponde, finalmente, um lento e gradual regresso à vida, mas um regresso que, naturalmente, não encontrará nada igual: as coisas aparecem agora ao espírito livre com outras cores, outro brilho, outra magia, e mesmo ele se torna uma surpresa para si próprio – só agora ele se vê realmente a si próprio.¹⁴¹ O espírito livre sente-se, então, grato pela sua longa viagem, incluindo o isolamento, a doença, a alienação e tudo aquilo a que esteve sujeito ao longo da sua “ausência” e, acima de tudo, valoriza a vida, o mundo e tudo o que o rodeia com toda uma outra intensidade, até ao mais pequeno detalhe, até ao mais ínfimo pormenor. Por este mesmo motivo, a doença e a submissão à doença na forma de um espírito livre pode mesmo funcionar, quando ultrapassada, como cura para toda e qualquer forma de pessimismo:

[Os espíritos livres] são os animais mais gratos do mundo, também os mais modestos, estes lagartos e convalescentes meio voltados para a vida novamente: — há alguns entre eles que não deixam passar um dia sem pendurar um pequeno canto de louvor na cauda deslizante do seu vestido. E falando a sério: é uma *cura* profunda contra todo o pessimismo (...) adoecer-se da forma como estes espíritos livres adoecem, permanecer doente por um bom tempo e depois, lentamente, lentamente, tornar-se saudável, quero dizer, ‘mais saudável’. Há sabedoria, sabedoria prática (*Lebens-Weisheit*), em, durante bastante tempo, se prescrever para si mesmo saúde apenas em pequenas doses.¹⁴²

Esta vitória sobre o pessimismo, sobre o niilismo, sobre toda e qualquer forma de pensamento negador ou caluniador do mundo, da vida, de si próprio é, no fundo, o grande feito da grande saúde – um feito que será confirmado em todas as subsequentes ocorrências do termo e que justificará, como veremos, a tremenda importância que lhe é conferida no contexto da filosofia de Nietzsche. Com efeito, com esta vitória sobre todas as formas de pessimismo surge, naturalmente, também a necessidade de criação de novas avaliações, novos valores, novos critérios de valor, uma vez que os antigos, profundamente niilistas e caluniadores da existência, já não se adequam à nova experiência e mundividência do espírito livre.

¹⁴¹ Cf. MA I, Vorrede, 5.

¹⁴² MA I, Vorrede, 5.

No fim do seu percurso o espírito livre terá, pois, incorporado que não há mandamentos universais, que não há “tu deves” que não seja o seu, que não há imperativos que lhe possam ser impostos do exterior e, portanto, que é ele próprio quem deverá tomar comando dos seus “a favor” e dos seus “contra”, dos seus “sims” e dos seus “nãos”, das suas aprovações e condenações e, principalmente, das suas virtudes, que deverão doravante perder o seu estatuto de fins em si mesmos e transformar-se antes em meros instrumentos para o alcance do seu “mais elevado fim”.¹⁴³ O espírito livre percebe, então, que o alcance deste privilégio e responsabilidade absolutos se apresenta como a verdadeira justificação, a verdadeira razão de ser de todo o seu percurso, o qual, por sua vez, só é dado àqueles que têm “uma tarefa” a cumprir, que se lhes impõe com a necessidade de um destino, a fertilidade de uma gravidez.¹⁴⁴ Perceberá portanto também, eventualmente, que dado o tamanho privilégio, raridade e importância daquilo que agora vê, daquilo que só agora *pode* ver, a infinita responsabilidade e tarefa que caem sobre si não o abrangem só a ele, mas a toda a humanidade: “de agora em diante o espírito livre *sabe* a que ,tu deves’ obedeceu, e sabe também aquilo que agora *pode* (*kann*), aquilo que só agora *tem o direito* [de fazer] (*darf*)...”¹⁴⁵.

E aquilo que ele efectivamente pode, aquilo que ele *só agora* pode e aquilo que *só ele* pode – porque só ele experimentou “os mais variados e contraditórios estados de felicidade e de necessidade, na alma e no corpo”¹⁴⁶, só ele foi verdadeiramente “aventureiro[] e circum-navegador[] desse mundo interior que se chama ,homem’ (...) – penetrando em todo o lado, quase sem medo, não repudiando nada, não perdendo nada, saboreando tudo, purificando e, por assim dizer, peneirando tudo daquilo que é

¹⁴³ Cf. MA I, Vorrede, 6: ““Du solltest Herr über dich werden, Herr auch über die eigenen Tugenden. Früher waren sie deine Herren; aber sie dürfen nur deine Werkzeuge neben andren Werkzeugen sein. Du solltest Gewalt über dein Für und Wider bekommen und es verstehn lernen, sie aus- und wieder einzuhängen, je nach deinem höheren Zwecke. Du solltest das Perspektivische in jeder Werthschätzung begreifen lernen — die Verschiebung, Verzerrung und scheinbare Teleologie der Horizonte und was Alles zum Perspektivischen gehört; auch das Stück Dummheit in Bezug auf entgegengesetzte Werthe und die ganze intellektuelle Einbusse, mit der sich jedes Für, jedes Wider bezahlt macht. (...)”“

¹⁴⁴ Cf. MA I, Vorrede 6-7.

¹⁴⁵ Cf. MA I, Vorrede, 6.

¹⁴⁶ Cf. MA I, Vorrede, 7.

acidental”¹⁴⁷ –, é identificado por Nietzsche como “o problema da hierarquia (*Rangordnung*)”¹⁴⁸, um problema que Nietzsche associa aqui aos espíritos livres, mas que mais tarde associará directamente aos seus “novos filósofos”¹⁴⁹, também eles “espíritos livres, muito livres”¹⁵⁰ e cuja grande tarefa consiste na transmutação do sistema de valores da moral vigente. O “problema da hierarquia” de que Nietzsche fala neste prefácio é, com efeito, fundamentalmente, o problema da “hierarquia dos bens”, ou seja, da hierarquia de valores¹⁵¹, por sua vez correspondente e adequada a uma hierarquia também de tipos de homem, ou de “espíritos”, destruído que se encontra o preconceito da igualdade entre os homens e da validade universal de seja qual for o valor ou sistema de valores.¹⁵² A criação de novos valores, que respeitem a fundamental diferença entre os homens e, mais concretamente, a “longa escada (*Leiter*) (...), uma monstruosamente longa ordenação (*Ordnung*), uma hierarquia (*Rangordnung*)”¹⁵³ entre os homens, é o problema próprio dos espíritos livres, e também a sua grande tarefa, no caso de se tornarem filósofos, os “novos filósofos” ou “filósofos do futuro”, pelos quais Nietzsche tanto anseia. Se nos lembrarmos que, de acordo com este prefácio, a grande saúde é a pré-condição fundamental do seu surgimento e desenvolvimento, não estranharemos o facto de, na próxima aparição da “grande saúde”, parecer ser precisamente aos novos filósofos que ela surge associada.

3.2.1.2. A Gaia Ciência

¹⁴⁷ *Idem*.

¹⁴⁸ Cf. MA I, Vorrede, 6, 7.

¹⁴⁹ Cf. em especial GM, I, 17: “Alle Wissenschaften haben nunmehr der Zukunfts-Aufgabe des Philosophen vorzuarbeiten: diese Aufgabe dahin verstanden, dass der Philosoph das Problem vom Werthe zu lösen hat, dass er die Rangordnung der Werthe zu bestimmen hat. —”

¹⁵⁰ Cf. JGB, 44.

¹⁵¹ Cf. por exemplo MA I, 42, 107, 132; JGB, 194, 221, 224, 257; NL 1[73], KSA 9.21.

¹⁵² Cf. Por exemplo JGB, 221; JGB, 224: “Keins von allen diesen schwerfälligen, im Gewissen beunruhigten Heerdenthieren (die die Sache des Egoismus als Sache der allgemeinen Wohlfahrt zu führen unternehmen —) will etwas davon wissen und riechen, dass die “allgemeine Wohlfahrt” kein Ideal, kein Ziel, kein irgendwie fassbarer Begriff, sondern nur ein Brechmittel ist, — dass, was dem Einen billig ist, durchaus noch nicht dem Andern billig sein kann, dass die Forderung Einer Moral für Alle die Beeinträchtigung gerade der höheren Menschen ist, kurz, dass es eine Rangordnung zwischen Mensch und Mensch, folglich auch zwischen Moral und Moral giebt.”

¹⁵³ Cf. MA I, Vorrede, 7.

A segunda aparição da “grande saúde” acontece no aforismo 382 da *Gaia Ciência* (1886) e será, provavelmente, a mais importante de todas as ocorrências da expressão na obra de Nietzsche: a grande saúde dá título ao aforismo em causa (sendo que esta é a única vez em que Nietzsche lhe dedica um aforismo inteiro) e em *Ecce Homo* Nietzsche repete-o na íntegra, uma vez que, nas suas próprias palavras, não saberia “explicar melhor ou de forma *mais pessoal* este conceito”¹⁵⁴ do que aquilo que já fizera neste aforismo da *Gaia Ciência*. Nietzsche coloca-o no final do livro – mais precisamente, no final do quinto livro, que acrescenta juntamente com o prefácio em 1886, e que é também o último livro da edição definitiva – e, na verdade, em último lugar antes do epílogo, o que, regra geral, aponta para um destaque particular: Nietzsche parece deixar para os últimos aforismos dos seus livros aquilo que mais profunda e duradouramente gostaria de gravar na memória dos seus leitores.

Neste caso em particular parece ainda haver uma clara relação entre este último aforismo e a totalidade da *Gaia Ciência* (ou, pelo menos, o seu último livro). O objectivo desta obra parece ser, com efeito, o estabelecimento de um novo paradigma científico, que Nietzsche caracteriza como “gaio” ou “alegre” (*fröhlich*) e a que chama, precisamente, “gaia ciência” (*fröhliche Wissenschaft*)¹⁵⁵. No aforismo 382, a grande saúde é, justamente, “um novo meio” para “um novo fim”¹⁵⁶, ao qual é associado “um novo ideal”¹⁵⁷ – um “ideal peculiar, sedutor, cheio de perigos”¹⁵⁸ –, do qual, por sua vez, este novo paradigma científico-filosófico também deverá seguramente fazer parte. Todo o aforismo parece, de resto, representar tanto uma crítica como um desafio, ou mesmo exigência, à filosofia. E apesar de explicitamente Nietzsche associar a grande saúde, para além dos espíritos livres, apenas ao “homem redentor”¹⁵⁹ e a Zaratustra¹⁶⁰, uma análise deste aforismo deverá mostrar que, pelo menos neste contexto, são os “filósofos do futuro” que são implicitamente visados, apresentando-

¹⁵⁴ Cf. EH, Z, 2.

¹⁵⁵ STEGMAIER (2012: 596) caracteriza esta transição do velho para o novo paradigma como “a libertação da filosofia para um filosofar dionisíaco”.

¹⁵⁶ Cf. FW, 382.

¹⁵⁷ *Idem*.

¹⁵⁸ *Idem*.

¹⁵⁹ Cf. GM, II, 24.

¹⁶⁰ Cf. EH, Z, 2.

se a grande saúde, justamente, como a saúde destes “novos filósofos”: a saúde que conduzirá à “grande seriedade” e que, no contexto do tal “novo ideal”, permitirá o surgimento de uma filosofia alegre ou, nos termos desta obra, de uma gaia ciência.

O aforismo começa com uma exortação a *nós*, que, imediatamente, contextualiza também a necessidade de uma “nova saúde”, que mais tarde viria a ser especificada como a grande saúde:

Nós, que somos novos, sem nome, difíceis de entender, filhos prematuros de um futuro ainda não demonstrado — nós precisamos, para um novo fim (*Zwecke*), também de um novo meio (*Mittels*), nomeadamente, uma nova saúde, uma saúde mais forte, mais esperta, mais persistente, mais arrojada e mais divertida do que todas as saúdes foram até agora.¹⁶¹

Seguindo uma estratégia frequente nos seus textos (e em particular neste quinto livro da *Gaia Ciência*), apesar de parecer estar a descrever-se a si próprio e ao seu próprio projecto filosófico, Nietzsche não se apresenta sozinho, mas utiliza, em vez do pronome pessoal “eu”, o pronome “nós”, o qual, ainda que necessariamente o inclua a ele, pressupõe também a existência de *outros* que se possam juntar na sua “tarefa” ou, mais propriamente, possam partilhar com ele o mesmo “novo fim”. Mas quem somos *nós*? *Nós*, escreve e descreve Nietzsche neste passo, *nós* somos uma novidade, ainda não temos nome, somos difíceis de compreender e o nosso futuro permanece ainda uma incógnita; *nós*, segundo a continuação do aforismo, *nós* ansiamos por “experienciar o escopo completo de valores e desejos e circum-navegar todas as costas deste ‘ideal mediterrânico’”, *nós* queremos saber como é ser “um conquistador e descobridor do ideal”, *nós* assemelhamo-nos ao artista, ao santo, ao legislador, ao erudito, ao devoto, ao profeta, aos inconformados; *nós* somos, em suma, “argonautas do ideal”.¹⁶²

A descrição faz-nos imediatamente lembrar os espíritos livres do capítulo anterior, mas também e principalmente os “novos filósofos” ou “filósofos do futuro”,

¹⁶¹ FW, 382.

¹⁶² Cf. FW, 382. Segundo STEGMAIER (2012: 598-599), neste aforismo Nietzsche apresenta o resultado do percurso de todo o V livro da *Gaia Ciência*, como que recuperando e subsumindo nele todas as “personagens” do V livro da *Gaia Ciência*. Diríamos que, sendo o V livro da *Gaia Ciência* destinado, como parece ser, ao estabelecimento de um novo paradigma filosófico, todo o livro constitui uma descrição do filósofo ideal, atingindo o seu cume precisamente neste aforismo.

pelos quais Nietzsche tanto anseia e que, sobretudo em *Para Além do Bem e do Mal*, descreve de forma semelhante, ainda que mais analítica e detalhadamente.¹⁶³ É sabido, de resto, que a tarefa que Nietzsche se impõe a si mesmo enquanto filósofo, ou a tarefa que Nietzsche atribui à filosofia enquanto tal, não é uma tarefa individual ou imediata, algo que um filósofo pudesse executar sozinho, de uma vez por todas, por mais obstinado e enérgico que fosse: a transmutação de todos os valores é, com efeito, uma tarefa necessariamente *colectiva* e *gradual* e, portanto, uma tarefa que, iniciada por Nietzsche, requer seguidores.¹⁶⁴ A utilização do pronome pessoal “nós” em vez de “eu” é um claro sinal do reconhecimento nietzschiano disso mesmo, ou, se preferirmos, uma das suas estratégias para apelar ao surgimento desses tais novos espíritos, novos seguidores, novos filósofos, que pudessem dar continuidade ao seu projecto e cumprir a sua tarefa.¹⁶⁵ *Quem* serão esses novos filósofos permanece, naturalmente, uma incógnita, ainda que Nietzsche pareça esperar poder encontrá-los, ou melhor, *seleccioná-los* através dos seus próprios textos¹⁶⁶: note-se que, da perspectiva do leitor, “nós” tanto pode funcionar de forma inclusiva como exclusiva,

¹⁶³ Cf. em particular JGB, 211: “[Der wirkliche Philosoph] muss selbst vielleicht Kritiker und Skeptiker und Dogmatiker und Historiker und überdies Dichter und Sammler und Reisender und Räthselrather und Moralist und Seher und “freier Geist” und beinahe Alles gewesen sein, um den Umkreis menschlicher Werthe und Werth-Gefühle zu durchlaufen und mit vielerlei Augen und Gewissen, von der Höhe in jede Ferne, von der Tiefe in jede Höhe, von der Ecke in jede Weite, blicken zu können. (...) *Die eigentlichen Philosophen aber sind Befehlende und Gesetzgeber*: sie sagen “so soll es sein!”, sie bestimmen erst das Wohin? und Wozu? des Menschen (...)”. Cf. também JGB, 42, 61, 205, 210, 212, 253.

¹⁶⁴ Cf. WOTLING (2008b: 49; 2010b: 108).

¹⁶⁵ Cf. WOTLING (2010b: 108). STEGMAIER (2012: 600, n. 861) discorda ou considera esta posição “questionável”, pelo facto de Nietzsche acentuar com cada vez mais intensidade a dificuldade de ultrapassagem de todos os obstáculos à libertação do espírito e associar intrinsecamente a solidão à liberdade do espírito. A utilização do pronome “nós” poderia, assim, ser mais uma referência aos famosos “amigos”, tantas vezes solicitados mas nunca realizados, ou uma forma de monólogo, de conversa consigo mesmo, através do qual Nietzsche pudesse alcançar a alegria. Esta interpretação não nos parece correcta por vários motivos, que já tivemos oportunidade de enumerar: para além do carácter necessariamente gradual e colectivo do projecto nietzschiano, que acabámos de enunciar, sublinhe-se que o facto de esta “tarefa” ser colectiva não anula de forma alguma a solidão de cada espírito livre – solidão esta que, por sua vez, é necessária *para que* o espírito livre possa regressar à realidade e trazer consigo a sua “redenção” (cf. MA I, Vorrede; GM, II, 24); por outro lado, a dificuldade de constituição de um espírito livre e o facto de nunca ter existido nenhum é sempre contrabalançado pela esperança nietzschiana de que ele possa existir um dia, razão pela qual os invoca constantemente e, em certo sentido, os procura cultivar através dos seus textos: deixar de acreditar na possibilidade do surgimento de tais “amigos” equivaleria a deixar de acreditar na viabilidade do seu próprio projecto.

¹⁶⁶ Sobre a selecção dos leitores através do estilo cf. por exemplo FW, 371, 381; EH, Bücher, 1-4. Cf. também STEGMAIER (2011a: 197-198).

pelo que em última análise caberá ao leitor decidir se quererá, poderá ou deverá juntar-se a Nietzsche na sua tarefa.

Ao utilizar o pronome “nós” desta forma e ao juntar-lhe, simultaneamente, descrições daquilo que o filósofo do futuro deverá ser, Nietzsche aparta-se, porém, ao mesmo tempo, daquilo que o filósofo *não* deverá ser – e aquilo que o filósofo não deverá ser é, fundamentalmente, aquilo que o filósofo hoje é ou, segundo Nietzsche, desde sempre foi. Daí que, segundo este aforismo, “nós” sejamos algo de absolutamente novo e original, algo difícil de compreender, cujo futuro é incerto e para o qual não existe sequer ainda uma designação apropriada, quanto mais algo que lhe pudesse corresponder.¹⁶⁷ Todo o aforismo representa, de resto, um profundo contraste – e, portanto, uma crítica implícita ou velada – a toda a filosofia, tal como praticada até ao presente. Tal é evidente não só pelas múltiplas designações do filósofo que Nietzsche utiliza ao longo de todo o aforismo, mas também e principalmente pela sua caracterização do tal “novo ideal” ou do “novo fim” para o qual a “grande saúde” deverá ser um meio. Nietzsche descreve, com efeito, da seguinte maneira aquilo que se procura – ou aquilo que, no final do trajecto, se encontrará, “como recompensa”:

E agora, depois de termos estado tanto tempo a caminho desta forma, nós, argonautas do ideal (...) — quer-nos parecer que é como se, como recompensa, tivéssemos perante nós uma terra ainda não descoberta, cujas fronteiras ainda ninguém avistou, um para lá de todas as anteriores terras e recantos do ideal, um mundo tão abundante naquilo que é belo (*Schönem*), estranho (*Fremdem*), duvidoso (*Fragwürdigem*), terrível (*Furchtbarem*) e divino (*Göttlichem*) que a nossa curiosidade, bem como a nossa sede de posse,

¹⁶⁷ Cf. FW, 382. Cf. também JGB, 211: “Ich bestehe darauf, dass man endlich aufhöre, die philosophischen Arbeiter und überhaupt die wissenschaftlichen Menschen mit den Philosophen zu verwechseln (...)”. Sobre a novidade/ originalidade/ ausência de nome dos novos filósofos cf. FW, 261: “Was ist Originalität? Etwas *sehen*, das noch keinen Namen trägt, noch nicht genannt werden kann, ob es gleich vor Aller Augen liegt. Wie die Menschen gewöhnlich sind, macht ihnen erst der Name ein Ding überhaupt sichtbar. — Die Originalen sind zumeist auch die Namengeber gewesen.” A dificuldade de Nietzsche em encontrar, na linguagem corrente, uma designação que se possa adequar aos novos filósofos é repetida em *Para Além do Bem e do Mal*, ainda que aqui Nietzsche a tente ultrapassar e arrisque uma caracterização provisória: “Eine neue Gattung von Philosophen kommt herauf: ich wage es, sie auf einen nicht ungefährlichen Namen zu taufen. So wie ich sie errathe, so wie sie sich errathen lassen — denn es gehört zu ihrer Art, irgend worin Räthsel bleiben zu *wollen* —, möchten diese Philosophen der Zukunft ein Recht, vielleicht auch ein Unrecht darauf haben, als *Versucher* bezeichnet zu werden. Dieser Name selbst ist zuletzt nur ein Versuch, und, wenn man will, eine Versuchung.” (JGB, 42), Cf. a este respeito WOTLING (2010b: 109) e STEGMAIER (2012: 599).

ficaram fora de si – ah! de tal forma que a partir de agora já não nos saciaremos com nada!¹⁶⁸

Ora, o desconhecido, o belo, o estranho, o duvidoso, o terrível, constituem, na verdade, tudo aquilo que, segundo Nietzsche, os filósofos desde sempre evitaram. Segundo o aforismo 355 da *Gaia Ciência*, com efeito, toda a sua actividade pode ser interpretada como a recondução permanente de algo estranho a algo familiar, isto é, a algo de quotidiano, habitual, conhecido, que já não surpreenda nem perturbe, com o qual estejamos à vontade, que nos faça sentir “em casa” e que nos permita, assim, recuperar o “sentimento de segurança”.¹⁶⁹ A necessidade de certezas, a exigência de suporte e apoio, de algo sólido a que se agarrar, é típica das religiões, mas também, segundo Nietzsche, de todo o pensamento científico e filosófico, demonstrando, essencialmente, um enorme “*instinto de fraqueza*” perante o real.¹⁷⁰ Nietzsche conclui, pois, que a habitual necessidade de conhecimento não é mais do que a “vontade de, entre tudo aquilo que é estranho, fora do comum, duvidoso, encontrar alguma coisa que já não nos perturbe”¹⁷¹ e que, portanto, aquilo que desde sempre impulsionou o conhecimento não foi outra coisa senão o “instinto do medo”¹⁷², ao qual, por sua vez, se encontra claramente associado um poderoso instinto de auto-conservação.¹⁷³

É, com efeito, tese de Nietzsche que aquilo a que desde sempre se chamou conhecimento não é mais do que uma súpula de erros, de ficções, de falsificações, de construções humanas, que ao longo do tempo foram sendo adoptadas e incorporadas, e cuja permanência só pode ser justificada pela sua utilidade na conservação da espécie e pelo seu carácter enquanto condição de vida.¹⁷⁴ Quer dizer, para sobreviver e tornar o mundo compreensível, habitável e confortável, o homem viu-se obrigado a estabelecer o permanente, o idêntico, o estável, a criar os conceitos de coisa, de substância, de causa e efeito, quando na verdade o que existe, segundo a concepção

¹⁶⁸ FW, 382.

¹⁶⁹ Cf. FW, 355.

¹⁷⁰ Cf. FW, 347.

¹⁷¹ Cf. FW, 355.

¹⁷² *Idem*.

¹⁷³ Cf. STEGMAIER (2011a).

¹⁷⁴ Cf. FW, 110.

de Nietzsche, é um fluxo permanente e interminável de mudança, transformação e devir. Nas suas palavras, no aforismo 121 da *Gaia Ciência*,

Arranjámos para nós um mundo onde podemos viver — pressupondo corpos, linhas, superfícies, causas e efeitos, movimento e repouso, forma e conteúdo: sem estes artigos de fé já ninguém aguentaria viver agora! Mas isso não os dá ainda como provados. A vida não é argumento: entre as condições da vida poderia encontrar-se o erro.¹⁷⁵

Não se distinguindo *essencialmente*, segundo Nietzsche, do conhecimento popular – nem no que diz respeito às suas origens, nem no que diz respeito às suas necessidades, instintos e fraquezas¹⁷⁶ –, ao pretender captar o “ser” e imaginar conhecer as coisas desta forma, através destes conceitos, destas ilusões, destes “artigos de fé”, a filosofia não só desde sempre propalou estes erros ancestrais, como se mostrou, efectivamente, cega quanto à sua própria génese, não compreendendo que a sua actividade não serve de forma alguma a “verdade” ou o “espírito” em abstracto, mas única e exclusivamente o corpo, derivando de leis inerentes à própria vida e não consistindo em mais do que em dar expressão aos mais antigos imperativos orgânicos e às mais prementes exigências vitais, que ainda que necessárias à conservação da espécie, impedem o desbravamento de caminho para possibilidades mais elevadas do humano ou, por outras palavras, para a verdadeira superação do “humano, demasiado-humano”. Todos os filósofos e pensadores até hoje terão sido, assim, segundo Nietzsche, ‘fracos’ e ‘cobardes’, sem ousadia ou coragem para quebrar o estabelecido, fazer novas experiências e arriscar caminhos novos, perigosos e desconhecidos, que pudessem de facto ampliar as possibilidades de conhecimento, promover a expansão da vida e permitir a superação do próprio homem.

Uma tal ‘fraqueza’ e ‘cobardia’, ou uma tal necessidade de auto-preservação e protecção são, por sua vez, como vimos, sinais de doença para Nietzsche, razão pela qual, no prefácio à *Gaia Ciência*, se pergunta “se não foi a doença aquilo que inspirou os filósofos”¹⁷⁷ até hoje, explicitando-o ainda da seguinte forma:

¹⁷⁵ FW, 121.

¹⁷⁶ Cf. FW, 355.

¹⁷⁷ Cf. FW, Vorrede, 2.

Pressupondo que se é uma pessoa, tem-se necessariamente também a filosofia dessa pessoa. No entanto, existe aqui uma diferença considerável. Nalguns são as suas fraquezas (*Mängel*) que filosofam; noutros, as suas riquezas e forças. Os primeiros têm *necessidade* da sua filosofia, seja como suporte, calmante, remédio, redenção, elevação ou auto-alienação; para os últimos ela é apenas um belo luxo, no melhor caso a volúpia de uma gratidão triunfante, que eventualmente terá ainda de se inscrever em maiúsculas cósmicas no céu dos conceitos. No outro caso, mais comum, porém, [são] as necessidades que praticam filosofia, como no caso de todos os pensadores doentes – e talvez os pensadores doentes predominem na história da filosofia (...).¹⁷⁸

Por esta altura deverá já ser claro o que Nietzsche aqui entende por doença e em que sentido afirma que filósofos doentes terão predominado na história da filosofia. A necessidade de “suporte”, de um “calmante”, de um “remédio”, de “redenção”, de “elevação” ou de uma “auto-alienação”, com a qual Nietzsche caracteriza toda a filosofia precedente, corresponde, com efeito, àquilo que no aforismo 370 da mesma obra Nietzsche designa por “romantismo”, o qual, por sua vez, como vimos, corresponde a uma determinada relação com o mundo, a vida e, em particular, o sofrimento que lhe é inerente, que se caracteriza por um profundo “empobrecimento da vida (*Verarmung des Lebens*)”¹⁷⁹ ou por uma profunda incapacidade de lidar com o carácter trágico da existência, por sua vez transformada numa grande revolta e desejo de vingança contra ela.¹⁸⁰ Por este motivo, todos os produtos do romantismo – sejam eles artísticos ou filosóficos – representam um profundo desejo de que a vida fosse outra e o mundo de outro modo, manifestando, assim, um poderoso instinto de negação da vida, do mundo e de si próprio. Por outras palavras, e conforme já referido a respeito de Wagner, o romantismo representa uma forma de submissão da arte ou da filosofia ao ideal ascético, coisa que não nos surpreenderá, se nos lembrarmos da clara associação que, no terceiro ensaio da *Genealogia*, Nietzsche estabelece entre os artistas e, principalmente, os filósofos e o ideal ascético.¹⁸¹

¹⁷⁸ FW, Vorrede, 2.

¹⁷⁹ Cf. FW, 370.

¹⁸⁰ *Idem*. Cf. também NW, Antipoden. Cf. capítulo 2.1.4 da presente dissertação.

¹⁸¹ Cf. GM, III, 2-10. Cf. também capítulo 2.1.4 da presente dissertação.

Relembre-se, a este respeito, como, de acordo com o terceiro ensaio da *Genealogia*, a relação entre filosofia e ideal ascético é tão ancestral e intrínseca que quase se torna difícil destrinchá-los ou pensar um sem o outro. No seu nível mais profundo e imperceptível, como vimos, a ideologia ascética manifesta-se, uma vez mais, não só nesta mesma necessidade de “suporte”, de “apoio”, de “consolo” ou nesta incapacidade de aceitar o carácter trágico da existência que acabámos de referir, mas também e sobretudo no próprio enquadramento e paradigma conceptuais que a filosofia incorporou e adoptou desde tempos imemoriais e dos quais não mais se libertou, como sejam as distinções entre o corpo e a alma, o espírito ou a mente, entre sujeito e objecto, entre verdade e aparência ou coisa-em-si e fenómeno, a consequente valorização de um suposto “sujeito puro do conhecimento” ou de uma “razão pura”, bem como a correspondente desvalorização da experiência e do testemunho dos sentidos e, por último, a postulação de um “mundo inteligível”, contraposto ao mundo real como o único mundo da “verdade” e do “ser”.¹⁸² Por detrás destas mesmas distinções, deste mesmo paradigma conceptual, encontra-se, como vimos, o mesmo instinto de negação do mundo, da vida e de si próprio, a mesma “vontade de nada”, com a qual Nietzsche caracteriza o niilismo de qualquer ideal ascético e que, como se sabe, identifica como cerne da doença do homem e da cultura ocidentais. Nietzsche desconfia, pois, de todas as filosofias nas quais se encontre qualquer uma destas distinções ou avaliações, encarando-as, pois, acima de tudo, como sintomas de uma vontade doente. Tal como escreve, uma vez mais num passo já citado do prefácio à *Gaia Ciência*,

Toda a filosofia que coloca a paz acima da guerra, toda a ética com uma definição negativa do conceito de felicidade, toda a metafísica e física que conheçam um fim, um estado final de qualquer tipo, toda a aspiração estética ou religiosa predominante por um mundo à parte, para além, exterior, acima (*Abseits, Jenseits, Ausserhalb, Oberhalb*) permite perguntar se não foi a doença que inspirou os filósofos.¹⁸³

¹⁸² Cf. GM, III, 12. Cf. também capítulo 2.1.4 da presente dissertação.

¹⁸³ FW, Vorrede, 2.

Salvaguardando, naturalmente, a ambiguidade que caracteriza a relação de Nietzsche com a maior parte dos filósofos precedentes¹⁸⁴, podemos dizer, em suma, que aos olhos de Nietzsche toda a filosofia ocidental se encontrou, até hoje, profundamente marcada pela doença, pelo facto de se ter deixado contaminar pela moral e pelo ideal dominantes, isto é, por não ter tido a independência, a autonomia ou a liberdade suficientes para permanecer num ponto de vista exterior, distante, crítico, não afectado e não infectado, a partir do qual pudesse, de facto, pôr a própria moral e a sua correspondente metafísica em questão. Porque não o fizeram, isto é, porque foram, na terminologia de Nietzsche, ‘fracos’, ‘cobardes’, ‘subservientes’ ou simplesmente ‘acomodados’, porque permaneceram fiéis súbditos e acríticos reféns de uma moral que os precedeu, os excedeu e lhes sobreviveu, os filósofos terão ajudado a promover o tipo de homem existente, não querendo ou exigindo mais, nem da sua cultura, nem do homem presente, nem mesmo de si próprios, propalando assim os seus erros, confirmando as suas ilusões, dando aval a um tipo de vida, de homem e de cultura que, aos olhos de Nietzsche, como se sabe, deve e tem de ser superado. Tal é tanto mais grave quanto, como temos vindo a insistir, aos olhos de Nietzsche é precisamente ao filósofo que deverá caber essa tão árdua quanto importante tarefa de lutar contra o seu tempo, instigar o homem a ser mais, promover a cultura, combater valores nefastos ao florescimento humano e cultural, criar novos valores que permitam uma verdadeira elevação da cultura e a criação de um novo tipo de homem.

Neste contexto, parece tornar-se evidente que é precisamente aos filósofos, aos novos filósofos, que o aforismo em estudo é dirigido. Contra o “instinto do medo” que, segundo Nietzsche, guiara a prática da filosofia até então, Nietzsche intitula o quinto livro da *Gaia Ciência* como “Nós, os destemidos (*Wir Furchtlosen*)”; em

¹⁸⁴ Apesar de Nietzsche se referir à generalidade dos filósofos e, na maior parte das suas observações, falar da filosofia em geral, por atacado, não devemos, naturalmente, perder de vista a ambiguidade que caracteriza a relação de Nietzsche com a maior parte dos filósofos anteriores. O facto de Nietzsche encontrar a doença como traço característico genérico da história da filosofia ocidental não significa, necessariamente, a sua completa rejeição, nem tão-pouco impede a expressão de alguma admiração por determinados filósofos, como sejam Platão, Espinosa ou Kant. A passagem da doença à saúde implica, pois, um desenvolvimento a partir da filosofia anterior, que é feito por superação, e não simples rejeição.

contraposição ao “contentamento do homem do conhecimento (*Genügsamkeit der Erkennenden*)”¹⁸⁵, Nietzsche apresenta, neste aforismo, a insaciabilidade dos novos filósofos; e em oposição directa ao “conhecido”, “familiar” e “habitual” da filosofia, Nietzsche procura, justamente, trazer para o seu interior aquilo que é estranho, duvidoso, problemático e temível. Se o conhecimento “pode ser para outros outra coisa, por exemplo, um divã ou o caminho para um divã, ou um entretenimento, ou uma ociosidade”¹⁸⁶, para Nietzsche ele é “um mundo de perigos e de vitórias, no qual também os sentimentos heróicos têm os seus locais de dança e de recreio”¹⁸⁷. Para um filósofo a própria vida deve, aos olhos de Nietzsche, tornar-se uma experiência.¹⁸⁸ É por este motivo que, de acordo com a descrição em *Para além do Bem e do Mal* – para a qual, conforme já referido, a figura dos “argonautas do ideal” neste aforismo evidentemente remete –, os novos filósofos deverão ser, como vimos, “experimentadores (*Versucher*)”¹⁸⁹ e “realizadores de experiências (*Menschen der Experimente*)”¹⁹⁰, sentir o dever de “centenas de tentativas (*Versuchen*) e tentações (*Versuchungen*) da vida”¹⁹¹, arriscar-se constantemente e servir-se da experiência de um novo modo, “talvez mais amplo, talvez mais perigoso”.¹⁹² Contra a típica ‘cobardia’, ‘comodismo’ e ‘lassidão’ dos antigos filósofos, estes filósofos recusarão o conforto dos antigos valores e ideais e quererão elevar o pensamento, justamente, para onde este menos se sente em casa.¹⁹³ Caracteriza-os, portanto, uma nova coragem perante o novo, o estranho, o perigoso, perante as aventuras e desafios dos mares ainda não explorados do conhecimento, através da qual, segundo Nietzsche, se tornaria possível o alcance de um novo tipo de conhecimentos, a criação de novos valores, e a superação do ideal do presente através de um novo ideal. O surgimento de uma nova “casta” de filósofos com esta configuração parece, assim, ser a verdadeira

¹⁸⁵ Cf. FW, 355.

¹⁸⁶ Cf. FW, 324.

¹⁸⁷ *Idem.*

¹⁸⁸ *Idem.*

¹⁸⁹ Cf. JGB, 42.

¹⁹⁰ Cf. JGB, 210.

¹⁹¹ Cf. JGB, 205.

¹⁹² JGB, 210.

¹⁹³ Cf. JGB, 212.

condição de possibilidade da transvaloração de todos os valores que orienta e determina, em pano de fundo, todo o projecto nietzschiano.

Em coerência com a sua análise da filosofia precedente, Nietzsche apresenta uma condição também ela fisiológica como pressuposto fundamental de uma tal viragem de orientação na filosofia: em lugar da doença, genericamente característica de todos os filósofos anteriores, Nietzsche apresenta como “novo meio” para este “novo fim” a saúde, ou, mais concretamente, “uma nova saúde”, “uma saúde mais forte, mais esperta, mais persistente, mais arrojada e mais divertida do que todas as saúdes foram até agora”¹⁹⁴: justamente, a “*grande saúde* – uma saúde que não apenas se tem, mas que constantemente se adquire e tem de se adquirir, porque também constantemente se abandona, tem de se abandonar!...”¹⁹⁵ As características da grande saúde não diferem aqui muito daquelas que Nietzsche já havia apontado aquando do prefácio a *Humano, demasiado Humano* e que, no fundo, se repetem em todas as ocorrências da expressão: para além desta constante incerteza, desta necessidade de reconquista permanente, deste limbo constante entre saúde e doença, desta ininterrupta convalescença, que, porém, torna a saúde mais forte e resistente a cada superação da doença, é dado novamente destaque à abertura de novos e arrojados caminhos de conhecimento, bem como à superação de todo e qualquer ideal que tenha como base um pensamento niilista ou pessimista, aspecto que adquire particularmente relevância quando relacionado, precisamente, com a tarefa dos filósofos do futuro.

Note-se, com efeito, que é precisamente essa experimentação e desafio constantes dos seus próprios limites, essa oscilação contínua entre saúde e doença, essa diversificação permanente de olhares e de perspectivas – essa “arte da transfiguração”¹⁹⁶ – típicas da grande saúde que deverá permitir abrir esse enorme conjunto de novas possibilidades, novos caminhos e novos paradigmas de pensamento, através do qual, por sua vez, deverá finalmente ser alcançado o distanciamento definitivo do paradigma de pensamento moral e tradicional, que

¹⁹⁴ Cf. FW, 382.

¹⁹⁵ *Idem.*

¹⁹⁶ Cf. FW, Vorrede, 3.

permitirá, então, também a sua superação. É assim que, com a base comum da grande saúde, a “grande libertação”¹⁹⁷ do prefácio a *Humano, demasiado Humano* dá lugar, na *Gaia Ciência*, a um jogo inocente com tudo aquilo “que até hoje foi considerado sagrado, bom, intocável, divino”¹⁹⁸, ao mesmo tempo que se contrapõe ao ideal humano, demasiado humano, que até então dominara, o “ideal de um bem-estar e de um bem-querer humanos-sobrehumanos (*menschlich-übermenschlichen*), que frequentemente parecerá *desumano* (*unmenschlich*), por exemplo, quando colocado ao lado de toda a seriedade terrena (*Erden-Ernst*) até hoje (...)”¹⁹⁹.

Sublinhe-se, neste contexto, que a “seriedade” ou o “levar a sério” é, uma vez mais, algo que Nietzsche critica com particular vigor na filosofia.²⁰⁰ À peculiar seriedade, que os filósofos desde sempre prezaram e através da qual se identificaram e louvaram, Nietzsche contrapõe, como o próprio nome da sua obra indica, o riso e a alegria como novas ferramentas de conhecimento, pretendendo com isto libertar a ciência dos seus “preconceitos” e mostrar à filosofia a possibilidade de um novo caminho. Tal como escreve no aforismo 327 da *Gaia Ciência*:

A encantadora besta homem parece perder a boa disposição sempre que pensa bem; torna-se “séria”! E “onde há riso e alegria, aí o pensamento não vale nada”: — assim reza o preconceito desta besta séria contra toda a “gaia ciência”. — Pois bem! Mostremos que se trata de um preconceito!²⁰¹

É-nos legítimo supor, parece-nos, que toda a obra de Nietzsche, a sua polémica e inconventional forma de escrita, o seu estilo divertido, provocativo, sarcástico e muitas vezes parodiante, o tom leve, quase musical e muitas vezes mesmo dançante

¹⁹⁷ Cf. MA I, Vorrede, 3.

¹⁹⁸ Cf. FW, 382.

¹⁹⁹ *Idem*.

²⁰⁰ Cf. por exemplo FW, 327: “Der Intellect ist bei den Allermeisten eine schwerfällige, finstere und knarrende Maschine, welche übel in Gang zu bringen ist: sie nennen es “die Sache *ernst nehmen*”, wenn sie mit dieser Maschine arbeiten und gut denken wollen — oh wie lästig muss ihnen das Gut-Denken sein!”

²⁰¹ FW, 327. Cf. também JGB, 294: “Jenem Philosophen zum Trotz, der als ächter Engländer dem Lachen bei allen denkenden Köpfen eine üble Nachrede zu schaffen suchte — “das Lachen ist ein arges Gebreite der menschlichen Natur, welches jeder denkende Kopf zu überwinden bestrebt sein wird” (Hobbes) —, würde ich mir sogar eine Rangordnung der Philosophen erlauben, je nach dem Range ihres Lachens — bis hinauf zu denen, die des *goldnen* Gelächters fähig sind. Und gesetzt, dass auch Götter philosophiren, wozu mich mancher Schluss schon gedrängt hat —, so zweifle ich nicht, dass sie dabei auch auf eine übermenschliche und neue Weise zu lachen wissen — und auf Unkosten aller ernsten Dinge!”

dos seus escritos, sejam já indícios desta nova “gaia filosofia” posta em prática. É possível que, com isso, Nietzsche tenha arriscado a sua própria seriedade filosófica, como o comprovam as hesitações, reticências ou mesmo recusas, ainda hoje, quanto ao reconhecimento de Nietzsche como filósofo ou pensador da mesma qualidade dos seus congêneres. Tal como Nietzsche reconhece no aforismo em estudo, um tal ideal ou paradigma pode muito bem parecer uma grande paródia para quem esteja habituado ao discurso da antiga seriedade. E, no entanto, Nietzsche acreditava que, muito pelo contrário, só com ele e através dele talvez a “*grande seriedade (grosse Ernst)*”²⁰² se pudesse erguer – a seriedade que, justamente, implicaria uma imensa gargalhada sobre tudo aquilo que até então fora considerado sério, levado a sério e seriamente adoptado e que, conseqüentemente, tornaria ridícula e risível toda a “seriedade terrena (*Erden-Ernst*)”²⁰³, em especial o ideal que, com toda a seriedade, se manteve dominante durante tantos, demasiados séculos. Apesar do seu longo domínio, este ideal terá, agora, necessariamente de cair por terra, uma vez que “um outro ideal corre à nossa frente, um ideal singular, tentador, arriscado, para o qual não queremos convencer ninguém, pois não concedemos tão facilmente a ninguém o direito a ele”²⁰⁴.

O final do aforismo sublinha o carácter decisivo de uma tal ruptura: nessa altura, e só então, apesar de tudo, escreve Nietzsche, “talvez se erga finalmente a *grande seriedade*, a verdadeira questão seja pela primeira vez colocada, o destino da alma se vire, o ponteiro avance, a tragédia *comece*...”²⁰⁵. A última expressão do aforismo – “a tragédia *comece (die Tragödie beginnt)*” – é uma referência óbvia ao último aforismo do livro IV (último livro na primeira edição) da mesma obra, onde Nietzsche utilizara precisamente a mesma expressão, na sua forma latina – “incipit

²⁰² Cf. FW, 382.

²⁰³ *Idem*.

²⁰⁴ *Idem*. Note-se que esta associação nietzschiana entre jogo, paródia e seriedade no âmbito do seu novo ideal parece aproximar a filosofia da actividade artística, uma vez que, como bem notou STEGMAIER (2012: 616), “é a arte que se leva a si própria a sério enquanto jogo”. Por outro lado, o tema do jogo e da inocência, bem como do riso e da alegria, remete-nos imediatamente para a terceira metamorfose do espírito em *Zaratustra*, a criança, que é “inocência e esquecimento, um começar de novo, um jogo, (...) um sagrado dizer que sim”, a única capaz de uma “nova criação” (cf. Z, Von den drei Verwandlungen).

²⁰⁵ *Idem*.

tragoedia”²⁰⁶ – para anunciar a chegada próxima do seu *Zaratustra*. Já depois da publicação de *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche faz-lhe aqui novamente referência, dando claramente a entender a forte ligação existente entre este novo ideal, esta ruptura, esta viragem na alma europeia e, portanto, também entre a grande saúde e Zaratustra. E, de facto, Nietzsche viria mais tarde, no seu *Ecce Homo*, a associar directa e explicitamente Zaratustra à “grande saúde”. Entre as referências na *Gaia Ciência* e *Ecce Homo* encontra-se porém, ainda, a penúltima secção do segundo ensaio da *Genealogia da Moral*.

3.2.1.3. Para a *Genealogia da Moral*

Na *Genealogia da Moral* (1887) é, uma vez mais, com a esperança no surgimento de um novo ideal que a grande saúde aparece relacionada e, desta vez, é ao “homem redentor” que ela é associada. A grande saúde surge na vigésima quarta secção do segundo ensaio, que, curiosamente, é novamente a penúltima e uma vez mais seguida por uma curta mas significativa referência a Zaratustra²⁰⁷. Se tivermos em conta o contexto global da *Genealogia da Moral* e, em particular, do seu segundo ensaio, muito sugestivamente intitulado “*Culpa*”, “*má consciência*” e *coisas aparentadas*, torna-se imediatamente evidente a que ideal Nietzsche se refere, tanto neste passo, como no aforismo da *Gaia Ciência*: o ideal que tem de ser superado é, evidentemente, o ideal ascético – o ideal que, conforme Nietzsche procura mostrar ao longo de toda a obra, e com particular intensidade no seu terceiro ensaio (para o qual o presente aforismo claramente faz a ponte), devido à ausência de uma verdadeira alternativa dominou o pensamento, mentalidade e valores da cultura europeia ao longo dos últimos séculos, tornando os homens doentes ou, mais concretamente, *mais* doentes. Nietzsche considera-o, como vimos, “sem qualquer exagero, o verdadeiro flagelo na

²⁰⁶ Cf. FW, 342. Cf. Também FW, Vorrede, 1: ““Incipit tragoedia” — heisst es am Schlusse dieses bedenklich-unbedenklichen Buchs: man sei auf seiner Hut! Irgend etwas ausbündig Schlimmes und Boshafte kündigt sich an: incipit *parodia*, es ist kein Zweifel...”

²⁰⁷ Cf. GM, II, 25: “— Aber was rede ich da? Genug! Genug! An dieser Stelle geziemt mir nur Eins, zu schweigen: ich vergriffe mich sonst an dem, was einem Jüngeren allein freisteht, einem “Zukünftigeren”, einem Stärkeren, als ich bin, — was allein *Zarathustra* freisteht, *Zarathustra dem Gottlosen*...”

história da saúde do homem europeu”²⁰⁸ e a luta pela sua superação caracteriza, como se sabe, toda a sua filosofia.

Neste aforismo trata-se, com efeito, da “*redenção (Erlösung)*” desta realidade”²⁰⁹: uma realidade que, justamente, durante demasiado tempo foi interpretada sob o domínio do ideal ascético e que, portanto, precisa agora de ser libertada da carga e dos efeitos nefastos de todas as prescrições morais e religiosas, de centenas de anos de incorporação de sentimentos nocivos, como sejam a má consciência, a culpa, o arrependimento, o pecado e “coisas aparentadas”, em suma, de toda a moralização (*Vermoralisierung*) a que foi sujeita ao longo dos últimos vinte e cinco séculos. Nas palavras de Nietzsche, “Nós, homens modernos, somos os herdeiros de milhares de anos de vivissecção de consciência (*Gewissens-Vivisektion*) e de auto-tortura animal (*Selbst-Thierquälerei*)”²¹⁰, vivissecção esta que, entre outras coisas, fez com que nos habituássemos, durante demasiado tempo, a olhar com má cara para todos os instintos e inclinações naturais, de tal forma que estes se encontram, hoje, totalmente entrelaçados e enredados com a “má consciência” e determinam, por assim dizer, o enquadramento com que vemos e experienciamos a realidade, a vida como um todo, e mesmo a nós próprios.

Tal como encontramos explicitado em *Assim falava Zaratustra*, cujo enredo em grande medida se desenrola, justamente, em torno de uma possível “redenção desta realidade”, é “quase no berço” que o homem recebe como património os fardos do “Bem” e do “Mal”, deixando-se carregar, “como o camelo”, com o peso de todas as prescrições e valores morais que a sociedade lhe inculca e que, apesar de lhe serem estranhas e alheias, obediamente aceita e incorpora, não percebendo, porém, que o resultado de uma tal sobrecarga é que a vida lhe passe a parecer “um deserto” e, muito em particular, “um pesado fardo”, difícil de aguentar, tese que o “espírito da gravidade” terá todo o gosto em confirmar.²¹¹ Responsável por esse fardo é,

²⁰⁸ Cf. GM, III, 21.

²⁰⁹ Cf. GM, II, 24.

²¹⁰ GM, II, 24.

²¹¹ Cf. Z, Vom Geist der Schwere, 2: “Fast in der Wiege giebt man uns schon schwere Worte und Werthe mit “gut” und “böse” — so heisst sich diese Mitgift. Um derentwillen vergiebt man uns, dass wir leben. (...) / Und wir — wir schleppen treulich, was man uns mitgiebt, auf harten Schultern und über rauhe

justamente, “essa toupeira, esse anão que diz «Bem para todos, Mal para todos»”²¹², pelo que uma verdadeira libertação só se daria quando o homem se descobrisse a si próprio e fosse capaz de afirmar o *seu* próprio bem e o *seu* próprio mal.²¹³ Enquanto não o fizer, o homem condenará a vida, lamentará a sua sorte e sofrerá, em particular, com o seu passado, ou não fosse uma das maiores expressões de uma existência universalmente moralizada o olhar obsessivo para a maior parte das experiências passadas através das lentes da culpa, do pecado, do remorso e do arrependimento. Enquanto algo que, aparentemente, é fixo e inalterável, o passado pesará com particular proeminência às costas de todos os indivíduos que ainda não se conseguiram libertar, não se circunscrevendo, porém, a nenhum momento ou momentos em particular, mas manchando toda a vida sob a interpretação ressentida de todos os fenómenos como culpa e castigo ou punição. É por este motivo que, na secção de *Assim falava Zaratustra* em que directa e explicitamente se trata “Da Redenção (*Erlösung*)”, é precisamente à redenção do passado que é dada a relevância fundamental:

Redimir o que é passado e transformar todo o “assim foi” num “assim eu o quis!” – a isto sim chamaria redenção! (...)

“Assim foi”: assim se chama o ranger de dentes e a mais solitária aflição da vontade. Impotente relativamente àquilo que foi feito, ela é uma espectadora malévola de todo o passado. (...)

Assim se transformou a vontade, a libertadora, numa torturadora: em tudo o que pode sofrer ela vinga-se, por não poder [querer] para trás. (...)

O espírito da vingança: meus amigos, esta foi até hoje a melhor reflexão dos homens; e onde se encontrava sofrimento, aí se deveria encontrar também punição. (...)

E porque mesmo naquele que quer há sofrimento pelo facto de não poder querer para trás, também o próprio querer e toda a vida deveriam ser – punição! (...)

Para longe vos afastei destas fábulas quando vos ensinei: “A vontade é um criador”.

Todo o “assim foi” é um fragmento, um enigma, um acaso tenebroso – até que a vontade criadora diga: “mas assim eu o quis!”²¹⁴

Berge! Und schwitzen wir, so sagt man uns “Ja, das Leben ist schwer zu tragen!” / Aber der Mensch nur ist sich schwer zu tragen! Das macht, er schleppt zu vieles Fremde auf seinen Schultern. Dem Kameele gleich kniet er nieder und lässt sich gut aufladen. / Sonderlich der starke, tragsame Mensch, dem Ehrfurcht innewohnt: zu viele *fremde* schwere Worte und Werthe lädt er auf sich, — nun dünkt das Leben ihm eine Wüste!”

²¹² Cf. Z, Vom Geist der Schwere, 2.

²¹³ *Idem*. Cf. GD, Irrthümer, 8.

²¹⁴ Cf. Z, Von der Erlösung.

Esta e outras passagens de *Zaratustra* ilustram na perfeição como a moralização dos homens não teve um impacto negativo apenas para cada um dos indivíduos que a ela foram sujeitos, mas antes afectou profundamente a própria vida e a realidade no seu todo, fazendo-as surgir como “deserto”, como “fardo”, como fonte de sofrimento, como “castigo” ou “punição”, encontrando-se, portanto, na origem de todas as interpretações niilistas das quais a cultura ocidental padeceu nos últimos vinte e cinco séculos. Por este motivo, e porque a cura que se almeja não é, conforme já referido²¹⁵, uma cura individual, mas uma cura da sociedade, da cultura, da humanidade no seu todo, a redenção que aqui está em causa também não é a de cada indivíduo em particular, mas sim da própria realidade, na sua totalidade. Por outras palavras, para que os homens possam voltar a ser livres, autónomos, leves, alegres, saudáveis, é a própria realidade que tem de ser, primeiro, recuperada, quer dizer, redimida ou resgatada.

Assim, uma tal redenção significaria, antes de mais, a recuperação de uma espécie de “segunda inocência (*Unschuld*)”²¹⁶ para a própria realidade, de tal forma que esta se pudesse voltar a manifestar na simplicidade do seu acontecer e no interior de uma outra interpretação que, muito em particular, não manchasse e carregasse todos os fenómenos com os pesos da responsabilidade, da má consciência, da culpa, do remorso, do pecado, do ressentimento, em suma, uma interpretação que, devolvendo a inocência à realidade, a resgatasse da “maldição que o ideal até hoje dominante lançou sobre ela”²¹⁷ e, na linguagem metafórica de Zaratustra, fizesse dissipar as “nuvens” que cobrem o céu, “abismo de luz”, e nos retiram “a enorme e ilimitada capacidade de dizer sim e ámen”²¹⁸. Uma tal interpretação implicaria, sobretudo, uma revalorização de tudo aquilo que o antigo ideal condenara e associara a um legítimo sentimento de culpa, nomeadamente, tudo o que se encontra relacionado com a natureza, a animalidade, o carácter instintivo e selvagem do homem, bem como o amor à vida, à Terra, ao mundo e a si próprio. Desta forma

²¹⁵ Cf. capítulo 1.2.2 da presente dissertação.

²¹⁶ Cf. por exemplo GM, II, 20.

²¹⁷ Cf. GM, II, 24.

²¹⁸ Cf. Z, Vor Sonnen-Aufgang.

redimida e libertada, a realidade deverá, por sua vez, abrir caminho para a possibilidade de uma pura afirmação existencial, no interior da qual a vida possa ser aceite integralmente e sem reservas, incluindo tudo o que de mais terrível ela contém e todo o sofrimento que dela necessariamente advém, dispensando, portanto, a atribuição de um qualquer sentido transcendente ou a necessidade de uma recompensa ou salvação, em suma, de qualquer forma de “além”. Trata-se, portanto, como Nietzsche escreve, de uma “tentativa em sentido inverso”:

Por demasiado tempo o homem viu as suas inclinações naturais com “maus olhos”, de tal forma que estas se acabaram por entrelaçar nele com a “má consciência”. Uma tentativa em sentido inverso seria, *em si*, possível – mas quem é forte o suficiente para tal? –, nomeadamente, a de entrelaçar com a má consciência as inclinações *não naturais*, todas aquelas aspirações ao além, contrárias aos sentidos, contrárias aos instintos, contrárias à natureza, contrárias à animalidade, em suma, todos os ideais até hoje, todos eles ideais inimigos da vida e caluniadores do mundo.²¹⁹

Nietzsche sublinha, porém, uma vez mais, a dificuldade de uma tal tarefa, perguntando-se “mas quem é forte o suficiente para tal?”, ou ainda “A quem nos podemos dirigir hoje com *tais* esperanças e exigências?...”²²⁰. Contra tal propósito encontrar-se-iam, com efeito, de acordo com este aforismo, desde logo os homens “bons”, isto é, o ‘rebanho’ de todos aqueles que, ao abrigo do presente ideal, se auto-denominaram como “bons” por contraste a todos os restantes, não seguidores, não

²¹⁹ GM, II, 24. HATAB (2008: 105) considera a proposta nietzschiana algo “confusa” e potencialmente problemática, na medida em que pretende “curar” a má consciência com má consciência, isto é, usar como arma aquilo que, supostamente, deveria ser o seu alvo. Hatab procura resolver o problema distinguindo dois tipos de má consciência: por um lado, uma má consciência activa e criativa, que envolve uma alienação relativamente a qualquer crença estabelecida e que é condição de possibilidade de algo novo e, por outro lado, uma má consciência escrava e marcada pelo ressentimento, ligada a todas as atitudes e valores negadores da vida (cf. HATAB (2008: 105-107)). Não nos parece que Nietzsche faça esta distinção entre dois tipos de má consciência. Por outro lado, porém, o problema levantado por Hatab também não nos parece ter razão de ser. Como vimos ao longo da segunda parte da presente dissertação, o desenvolvimento da má consciência foi uma consequência inevitável do processo de sociabilização e aculturação a que o homem foi submetido em tempos primordiais e faz parte inelutável daquilo que, hoje, entendemos por homem. Nietzsche não se opõe, pois, à má consciência enquanto tal, mas sim ao aproveitamento e desenvolvimento que dela foi feito por parte da moral e, em especial, da Igreja e que, como vimos, tornou os homens doentes. Não podendo ser erradicada, a má consciência pode, porém, ser posta ao serviço do homem, nomeadamente se, através do processo de inversão que Nietzsche propõe, passar a ser associada a tudo aquilo que é hostil e nocivo ao seu melhor desenvolvimento. Não se trata, pois, de eliminar a má consciência, mas sim de alterar o seu conteúdo e, portanto, os seus “imperativos”.

²²⁰ Cf. GM, II, 24.

crentes e, portanto, também condenados, desapropriados de qualquer possibilidade de felicidade terrena ou transcendente e totalmente excluídos da misericórdia divina. Naturalmente, tais homens não acreditam ser necessária qualquer mudança e opõem-se mesmo a qualquer ideia de transformação, na medida em que se consideram numa boa situação, consideram-se “escolhidos”, protegidos, curados de toda a miséria terrena e justos portadores de uma recompensa futura, olhando, portanto, com altivez e desdém para qualquer um que não partilhe da sua crença e ouse tentar uma mudança ou criar algo de verdadeiramente novo.²²¹

Mas não são só os “verdadeiros crentes” a oferecer aqui resistência: conforme Nietzsche acentua, a destruição dos fundamentos do antigo ideal teria de lutar também, e talvez sobretudo, contra a oposição passiva dos “acomodados”, dos “apaziguados”, dos “vaidosos”, dos “fanáticos”, dos “cansados”²²², uma vez que, como a própria experiência nos indica, a inércia é sempre muito mais cómoda que a luta ou o combate, o que significa que será sempre muito mais fácil e confortável alguém conformar-se, copiar os outros, seguir o que está instituído, do que ter a coragem para quebrar o estabelecido, ser autónomo, opor-se à maioria, criar as suas próprias leis e os seus próprios valores, em suma, ser um indivíduo, no sentido próprio do termo. Conforme Nietzsche indica, não há nada que “ofenda tão profundamente, que separe tão radicalmente como alguém dar a perceber algo do rigor e elevação com que se trata a si mesmo”²²³, tal como, inversamente, nunca o mundo se encontra tão agradavelmente disposto relativamente a nós próprios como quando “fazemos como toda a gente e nos ,deixamos ir’ como toda a gente!...”²²⁴.

²²¹ Cf. GM, II, 24. Cf. também Z, Zarathustra’s Vorrede, 9; Z, Von alten und neuen Tafeln, 26: “Oh meine Brüder! Bei Welchen liegt doch die grösste Gefahr aller Menschen-Zukunft? Ist es nicht bei den Guten und Gerechten? / — als bei Denen, die sprechen und im Herzen fühlen: “wir wissen schon, was gut ist und gerecht, wir haben es auch; wehe Denen, die hier noch suchen!” / Und was für Schaden auch die Bösen thun mögen: der Schaden der Guten ist der schädlichste Schaden! / (...) Den *Schaffenden* hassen sie am meisten: den, der Tafeln bricht und alte Werthe, den Brecher — den heissen sie Verbrecher. / Die Guten nämlich — die *können* nicht schaffen: die sind immer der Anfang vom Ende: — / — sie kreuzigen Den, der neue Werthe auf neue Tafeln schreibt, sie opfern *sich* die Zukunft, — sie kreuzigen alle Menschen-Zukunft! / Die Guten — die waren immer der Anfang vom Ende. —”

²²² Cf. GM, II, 24.

²²³ *Idem.*

²²⁴ *Idem.*

À semelhança do que acontece noutros passos, esta tarefa é, pois, novamente empurrada para o futuro e, uma vez mais, é a grande saúde que é apresentada como a sua pré-condição. Nas palavras de Nietzsche,

Para esse fim seria necessário um outro tipo de espíritos, diferentes daqueles que são possíveis neste nosso tempo: espíritos fortalecidos pela guerra e pela vitória, para quem a conquista, a aventura, o perigo, a dor se tornaram até uma necessidade; seria necessária a habituação ao ar frio das grandes altitudes, a caminhadas invernosas, a gelo e a montanhas, em todos os sentidos; seria necessário mesmo um tipo de maldade sublime, uma malícia do conhecimento derradeira e supremamente auto-confiante, que pertence à grande saúde; seria necessária, numa palavra (*kurz und schlimm genug*²²⁵), precisamente esta *grande saúde*!...²²⁶

A descrição deste “outro tipo de espíritos”, necessário para a superação do ideal ascético, parece claramente remeter, uma vez mais, para os “espíritos livres”, que, relembre-se, no prefácio a *Humano Demasiado Humano*, são directa e explicitamente associados à grande saúde²²⁷. Ao mesmo tempo, e como bem notou Werner Stegmaier²²⁸, a descrição é, em toda a imagética utilizada para descrever a grande saúde – a “guerra e a vitória”, a “conquista, a aventura, o perigo”, os “ar frio das grandes altitudes”, os “caminhadas invernosas”, o “gelo”, as “montanhas”, a “malícia do conhecimento” –, juntamente com a própria referência à grande saúde e, um pouco mais à frente, à solidão e à incompreensão das massas, extraordinariamente pessoal e personalizada, parecendo remeter, sobretudo e antes de mais, para o próprio Nietzsche, o que não nos surpreenderá, se pensarmos que, de acordo com o prefácio a *Humano Demasiado Humano*, os espíritos livres foram criados pelo próprio Nietzsche à sua imagem e que, como vimos a propósito do passo da *Gaia Ciência*, é precisamente de companheiros – homens, espíritos livres, filósofos – semelhantes a si que Nietzsche precisa para completar a sua tarefa.

²²⁵ Jogo de palavras intraduzível para português. “Kurz und gut” é uma expressão idiomática geralmente traduzida por “numa palavra” ou “em suma”, mas que literalmente significa “de forma breve e boa”. Nietzsche substitui o “gut” (bom) por “schlimm” (mau), numa clara provocação moral e por referência à “maldade sublime” e à “malícia do conhecimento” que acabara de enunciar.

²²⁶ GM, II, 24.

²²⁷ Cf. MA, Vorrede, 4. Cf. também capítulo 3.2.1.1 da presente dissertação.

²²⁸ Cf. STEGMAIER (1994: 166).

Em todo o caso, e contrariamente ao que fizera no passo da *Gaia Ciência*, Nietzsche não utiliza o pronome pessoal “nós”, nem parece, desta vez, de alguma forma incluir-se no cenário que descreve. Pelo contrário, apresenta a figura enigmática de um “homem *redentor*”²²⁹, que virá um dia, num futuro indeterminado, “numa época mais forte do que este presente podre e incapaz de acreditar em si próprio”²³⁰, e que caracteriza como homem “do grande amor e do grande desprezo”, “espírito criador”, “homem do futuro”, “anticristo e antiniilista”, que “triumfará sobre Deus e sobre o nada”, que trará consigo “a *redenção* dessa realidade” e que salvará os homens “não só desse ideal mas de tudo aquilo *que dele tinha de nascer*, da grande náusea, da vontade de nada, do niilismo”.²³¹ Nietzsche descreve este momento como uma “balada do meio-dia” e a “hora da grande decisão”²³², num claro paralelismo com o final do aforismo 382 da *Gaia Ciência*, onde, relembre-se, a verdadeira questão se colocaria, o destino da alma se viraria, o ponteiro do relógio avançaria.²³³ Torna-se, pois, neste momento evidente que a referência mais importante neste aforismo é, conforme já se previa, a Zaratustra, mensageiro, profeta e pregador desse novo ideal, que, completamente antagónico ao ideal até hoje dominante, redimiria a realidade, libertaria a humanidade, devolveria “à Terra o seu objectivo e ao homem a sua esperança”²³⁴.

De todos os epítetos que Nietzsche aqui utiliza para descrever o seu Zaratustra, talvez o mais estranho e enigmático seja o de homem “do grande amor e do grande

²²⁹ Cf. GM, II, 24.

²³⁰ *Idem*.

²³¹ *Idem*.

²³² *Idem*. Acerca da “balada do meio-dia”, cf. ainda Z, Von alten und neuen Tafeln, 30: “— Dass ich einst bereit und reif sei im grossen Mittage: bereit und reif gleich glühendem Erze, blitzschwangerer Wolke und schwellendem Milch-Euter: — / — bereit zu mir selber und zu meinem verborgensten Willen: ein Bogen brünstig nach seinem Pfeile, ein Pfeil brünstig nach seinem Sterne: — / — ein Stern bereit und reif in seinem Mittage, glühend, durchbohrt, selig vor vernichtenden Sonnen-Pfeilen: — / — eine Sonne selber und ein unerbittlicher Sonnen-Wille, zum Vernichten bereit im Siegen! / Oh Wille, Wende aller Noth, du *meine* Nothwendigkeit! Spare mich auf zu Einem grossen Siege! — —”. Para uma interessante interpretação da “grande decisão”, enquanto algo que, de acordo com o “sentido dialéctico” do adjectivo “grande” em Nietzsche, decidiria ainda acerca dos próprios critérios e pressuposições da decisão, isto é, sobre as próprias condições da decidibilidade, cf. STEGMAIER (2012: 618).

²³³ Cf. FW, 328. Cf. também capítulo 3.2.1.2 da presente dissertação.

²³⁴ Cf. GM, II, 24.

desprezo”²³⁵, ainda que, ao mesmo tempo, possa ser uma das suas descrições mais significativas. Não é imediatamente claro a que tipo de objecto este amor e este desprezo se referem, ou sequer se se referem a um mesmo objecto ou a objectos diferentes. Amor e desprezo parecem-nos, com efeito, pelo menos no seu uso corrente, designar sentimentos opostos e contraditórios, não facilmente conciliáveis num mesmo momento e relativamente a um mesmo objecto. Já aqui referimos²³⁶, porém, que o “grande amor” (e, portanto, correlativamente, também o “grande desprezo”) parece, em Nietzsche, obedecer à mesma estrutura dialéctica da “grande saúde”, e, portanto, implicar continuamente o seu contrário como meio de constituição e fortalecimento. Mais concretamente, segundo Nietzsche, para que se possa constituir um amor, um verdadeiro amor, este tem necessariamente de ser complementado por uma forte dose de desprezo, ou não passará de algo “pobre, tolo, desamparado, pretensioso, enganador, mais facilmente destruidor do que salvador”²³⁷. Nas palavras de Zarathustra, “Deve-se refrear o coração; pois se se o deixar ir, quão depressa se perde então a cabeça!”²³⁸. Nietzsche explicita-o, de resto, muito claramente, num fragmento póstumo de 1875:

Não se ama quem se admira, isto é sabido. E amaria de forma mais pura aquele que não tivesse de admirar, mas sim de desprezar a coisa amada. O desprezo é coisa da cabeça. Aquele que se conseguisse amar de forma totalmente pura – quer dizer, num amor-próprio (*Selbstliebe*) completamente purificado – seria aquele que simultaneamente se desprezasse. Ama-te a ti próprio e ninguém para além de ti – porque apenas tu te podes conhecer; e ama os outros quando puderes, isto é, quando estiveres em condições de os conheceres e desprezares completamente, como a ti próprio.²³⁹

²³⁵ *Idem*.

²³⁶ Cf. capítulo 3.2 da presente dissertação.

²³⁷ Cf. JGB, 269.

²³⁸ Cf. Z, Von den Mitleidigen.

²³⁹ NL 9[1], KSA 8.131. Cf. também MA II, Vorrede, 1: “So lange man noch liebt, malt man gewiss keine solchen Bilder; man “betrachtet” noch nicht, man stellt sich nicht dergestalt in die Ferne, wie es der Betrachtende thun muss.”; Z, Von der grossen Sehnsucht: “Oh meine Seele, ich lehrte dich das Verachten, das nicht wie ein Wurmfrass kommt, das grosse, das liebende Verachten, welches am meisten liebt, wo es am meisten verachtet.”; JGB, 216: “Seine Feinde lieben? Ich glaube, das ist gut gelernt worden: es geschieht heute tausendfältig, im Kleinen und im Grossen; ja es geschieht bisweilen schon das Höhere und Sublimere — wir lernen *verachten*, wenn wir lieben, und gerade wenn wir am besten lieben: — aber alles dies unbewusst, ohne Lärm, ohne Prunk, mit jener Scham und Verborgenheit der Güte, welche dem Munde das feierliche Wort und die Tugend-Formel verbietet.”

Para que se ame verdadeiramente alguém ou alguma coisa é, pois, acima de tudo necessário conhecê-la, e o conhecimento não surge nem depende de um sentimento, mas de uma observação fria e distante, de “uma coisa da cabeça”, como o é, segundo Nietzsche, o desprezo. O amor não equilibrado pelo desprezo equivale àquilo a que Nietzsche chama “veneração” (*Verehrung*) e que considera um sentimento tolo, ilusório e sem fundamento real, que tolda o entendimento e atrapalha a razão, para além de, por esses mesmos motivos, estar muito longe de expressar amor. Aquele que estiver sujeito a um “grande amor” – e, muito em particular, “o psicólogo”²⁴⁰ (como Nietzsche) ou qualquer um que se encontre dedicado e devotado aos homens, especialmente no sentido da sua recuperação ou superação (como Zaratustra ou, uma vez mais, Nietzsche) –, deverá, por isso, complementá-lo sempre com um “grande desprezo” – não só para que o conhecimento do objecto amado seja possível e o seu amor real, mas também ainda como meio de defesa ou protecção: conforme Nietzsche explicita no aforismo 269 de *Para Além do Bem e do Mal*, “quanto mais um psicólogo (...) se virar para os casos e indivíduos mais selectos, tanto maior será o perigo de sufocar em compaixão”²⁴¹, razão pela qual precisa como ninguém, e mesmo como condição de possibilidade da sua tarefa, de se fortalecer com dureza, serenidade e desprezo.²⁴²

Se podemos adivinhar uma ambivalência de sentimentos semelhante como condição de possibilidade da actividade filosófica do próprio Nietzsche, é a Zaratustra que, na maior parte das vezes, é atribuído tanto o “grande amor” como o “grande desprezo” pelos homens, sendo este um dos grandes tópicos de *Assim falava Zaratustra*.²⁴³ Tal não é, na verdade, surpreendente, ou não fosse Zaratustra, simultaneamente, o decalque e a antítese perfeita de Jesus. Tal como Jesus, também Zaratustra é profeta e mensageiro, também Zaratustra é portador de uma boa-nova,

²⁴⁰ Cf. JGB, 269.

²⁴¹ *Idem*. Cf. também Z, Zarathustra's Vorrede, 3: “Ist nicht Mitleid das Kreuz, an das Der genagelt wird, der die Menschen liebt?”

²⁴² Cf. a este respeito STEGMAIER (1994: 166-167). Note-se como o desprezo ou a insatisfação com os homens do presente é ainda uma condição fundamental para o desafio e incitamento constantes de Zaratustra (e do próprio Nietzsche) à elevação e auto-superação humanas, eles próprios expressão, por sua vez, do grande amor de Nietzsche e Zaratustra pela humanidade.

²⁴³ Cf. Z, Von den Mitleidigen, Von den Tarenteln, Von der Seligkeit wider Willen, Von der verkleinernden Tugend, 3, Von alten und neuen Tafeln, 4, Der hässlichste Mensch, Von höheren Menschen, 16; EH, Z, 1.

também Zaratustra é pregador de um novo ideal, também Zaratustra almeja uma transformação profunda da humanidade, também Zaratustra pretende curar os homens e, por último, também Zaratustra ensina uma nova forma de amor. A mensagem de que Zaratustra é portador, bem como o ideal que pretende espalhar e mesmo o novo amor que procura ensinar são, porém, anti-cristãos por natureza, na medida em que constituem, como se sabe, uma inversão perfeita dos principais pilares do cristianismo.

Assim, se o cristianismo e o correspondente ideal se revelaram hostis à vida, ao mundo, ao homem, à natureza, aos sentidos, à animalidade, aos instintos, Zaratustra procura recuperar para a Terra a fidelidade dos homens, restituir à vida o seu incomensurável valor, reconferir ao carácter animal, instintivo, selvagem dos homens a naturalidade e dignidade que lhes são devidas; se o ideal ascético se constituía através de uma sobrevalorização do sofrimento e conseqüente tentativa de cura para ele, através da atribuição de um sentido transcendente e da promessa de uma recompensa futura, Zaratustra ensina a valorizar o próprio sofrimento e a dispensar a necessidade de um sentido que transcenda a afirmação incondicional da própria vida; se o cristianismo carregou os homens com os pesos da culpa, do pecado, da má consciência, do remorso e do arrependimento, Zaratustra procura, precisamente, recuperar para a realidade a inocência perdida e redimir os homens de tudo aquilo que carregaram sobre si; se Cristo pregara o amor incondicional ao próximo como a si próprio, valorizando a compaixão como uma das virtudes mais fundamentais, Zaratustra adverte contra a compaixão como um perigo, e aconselha a amar os outros só na condição de se os conseguir desprezar tanto quanto a si próprio; por último, se a imagem mais simbólica de Cristo é a de um homem martirizado na Cruz, Zaratustra associa a si próprio as imagens do canto, da dança, da leveza e da alegria, encontrando-se, portanto, muito próximo de Dionísio, deus que Nietzsche directamente contrapõe a Jesus.

Percebemos, pois, que aquilo que Zaratustra fez foi, precisamente, pôr em prática a “tentativa em sentido inverso” que Nietzsche exige, agora, de um “outro tipo

de espíritos”.²⁴⁴ Com a referência directa a Zaratustra na pequena secção que se segue (e que é também a última do segundo ensaio), Nietzsche não só confirma a já clara associação desta inversão a Zaratustra, como reafirma a dimensão desta tarefa, que o próprio Nietzsche reconhece transcender o seu poder e que, na ausência presente desse “outro tipo de espíritos”, terá que continuar a ser reconhecida única e exclusivamente a Zaratustra:

— Mas o que estou para aqui a dizer? Chega! Chega! Aqui chegado resta-me apenas uma coisa: calar-me — caso contrário apropriar-me-ia de algo que só é possível para alguém mais novo, alguém “mais futuro”, alguém mais forte do que eu: algo que só é possível para *Zaratustra, Zaratustra, o sem-deus...*²⁴⁵

Nietzsche termina o aforismo com a esperança transformada em certeza de que esse “homem redentor”, esse “homem do futuro (...) ... *virá necessariamente um dia*” – e virá necessariamente um dia, acredita Nietzsche, para concretizar na realidade aquilo que Zaratustra, enquanto figura literária, apenas pôde mostrar ficcionalmente.

3.2.1.4. *Ecce Homo*

A já bastante clara associação entre a grande saúde e Zaratustra é ainda significativamente reforçada e fortalecida na sua última aparição, em *Ecce Homo* (1888), quando Nietzsche, ao olhar retrospectivamente para o seu *Assim Falava Zaratustra*, aponta a grande saúde como, simultaneamente, a pré-condição fisiológica do “tipo Zaratustra” e a condição de possibilidade da sua compreensão:

Para compreender este tipo é preciso, primeiro, que se torne clara a sua pré-condição fisiológica (*physiologische Voraussetzung*): ela é aquilo a que chamo a *grande saúde*.²⁴⁶

No que se segue do aforismo e com o intuito de elucidar o que entende pela “grande saúde” Nietzsche transcreve, conforme já referido, o aforismo 382 da *Gaia Ciência* na sua totalidade, cujo tema fundamental, bem como no passo da *Genealogia da Moral*, é, lembre-se, a superação do ideal dominante e a conquista de um novo

²⁴⁴ Cf. GM, II, 24.

²⁴⁵ GM, II, 25.

²⁴⁶ EH, Z, 2.

ideal, que, muito em particular, possa transformar o niilismo reinante numa pura afirmação existencial – tarefa que, como vimos, aos olhos de Nietzsche requer a força, a coragem, a ousadia, a plasticidade, a capacidade de lidar com a doença e com o sofrimento e, acima de tudo, a capacidade de convalescença, isto é, a capacidade de superação de todas as dificuldades e adversidades, tirando ainda proveito delas para o seu próprio crescimento e fortalecimento, ou seja, em suma, justamente, os atributos fundamentais da grande saúde.

A convalescença é, com efeito, um dos mais importantes epítetos, senão mesmo o maior sinal distintivo da grande saúde: dada a intensa dinâmica entre saúde e doença que caracteriza a grande saúde, quem a possua terá, necessariamente, de se encontrar num estado constante de convalescença. Nietzsche compara-a, sugestivamente, ao “tempo de Abril (*Aprilwetter*)”²⁴⁷, na medida em que, num estado de convalescença, “se é constantemente lembrado, tanto da proximidade do inverno como da vitória sobre ele”²⁴⁸. Neste sentido, se nos fosse pedida uma só palavra para descrever a grande saúde, ela não seria nem a saúde, nem a doença (pois que sendo ambas não é nenhuma), mas antes, precisamente, a convalescença.

Neste contexto, a associação entre a grande saúde e Zaratustra torna-se, uma vez mais, evidente. Não só porque Zaratustra pode, efectivamente, ser visto como a incarnação literária e o verdadeiro mensageiro do novo ideal nietzschiano, mas também porque Zaratustra representa, como nenhuma outra personagem no universo nietzschiano – exceptuando, eventualmente, o próprio Nietzsche –, a figura do convalescente.²⁴⁹ Zaratustra é, com efeito, aquele que foi capaz de transformar o seu declínio (*Untergang*) numa ascensão, aquele que adoeceu profundamente com o seu “pensamento abissal”²⁵⁰, mas que teve a capacidade de o superar e de o vencer de forma afirmativa, aquele que conseguiu vencer Deus e todas as suas sombras, aquele que do mais profundo niilismo conseguiu fazer nascer o mais afirmativo de todos os ideais, em suma, aquele que, muito simbolicamente, tendo sido quase sufocado pela

²⁴⁷ Cf. FW, Vorrede, 1.

²⁴⁸ *Idem*.

²⁴⁹ Cf. a este respeito SCHUBERT (2004: 269).

²⁵⁰ Cf. Z, Der Genesende.

“pesada cobra negra”²⁵¹ da existência, foi capaz de cortar a sua cabeça e cuspi-la para bem longe de si. Tal como Zaratustra comunica aos seus animais:

— Oh! Seus bobos e realejos!, respondeu Zaratustra, voltando a sorrir. Como sabeis bem aquilo que tinha de se cumprir em sete dias: —
— e como aquele monstro se me meteu na garganta e me sufocou! Mas eu cortei-lhe a cabeça com os dentes e cuspi-a para longe de mim.²⁵²

Assim nos é, com efeito, apresentado o fim do “declínio (*Untergang*)”²⁵³ de Zaratustra, que, tendo começado no prólogo²⁵⁴, termina, agora, num dos últimos capítulos do terceiro livro, muito sugestivamente intitulado “O Convalescente (*Der Genesende*)”²⁵⁵. Conforme Nietzsche explicita no prólogo ao primeiro volume de *Humano, demasiado Humano*, entre a doença e o alcance desse “excesso de forças plásticas, curativas, formativas e reabilitadoras, que é justamente o sinal da *grande saúde*”²⁵⁶, podem encontrar-se “longos anos de convalescença”²⁵⁷ e, de facto, Zaratustra levou quase três livros para o conseguir fazer. Uma vez que é, porém, justamente a esta constante capacidade de convalescença que Nietzsche chama “grande saúde”, não a ilustrando, para além disso, com nenhum outro nome senão o de Zaratustra, vale a pena determo-nos, ainda que brevemente, sobre esse peculiar processo de convalescença que foi o de Zaratustra.

O referido capítulo é, com efeito, apenas o culminar de todo o processo de adoecimento ou declínio que acompanhamos ao longo dos três primeiros livros da

²⁵¹ Cf. Z, Von Gesicht und Räthsel, 2.

²⁵² Z, Der Genesende, 2. Cf. também a “visão” de Zaratustra em Z, Von Gesicht und Räthsel, 2.

²⁵³ “Untergang” possui, em alemão, pelo menos dois sentidos relevantes e Nietzsche joga, naturalmente, com esta ambiguidade. A palavra tanto pode significar, simplesmente, “descida” como “declínio”; o *Untergang* de Zaratustra reúne, porém, ambos os significados, na medida e que a sua descida da montanha para junto dos homens (Z, Zarathustra’s Vorrede, 1, 10) é, simultaneamente, um declínio que só termina, efectivamente, num dos últimos capítulos do terceiro livro, com a superação do pensamento do eterno retorno (Z, Der Genesende, 2). O “Untergang” de Zaratustra é, ainda, uma metáfora para o pôr-do-sol (*Sonnenuntergang*), com o qual, explicitamente, Zaratustra se compara no seu prólogo (Z, Zarathustra’s Vorrede, 1).

²⁵⁴ Cf. Z, Zarathustra’s Vorrede, 1, 10. Na verdade, é já no final do livro IV da *Gaia Ciência* que somos informados do início do declínio de Zaratustra, uma vez que a primeira secção do Prólogo de *Assim falava Zaratustra* corresponde na íntegra, com ligeiras alterações, ao aforismo 342 da *Gaia Ciência* (cf. FW, 342). Relembre-se que, na sua primeira edição (1882), este era o último aforismo do livro, ao qual se seguiu imediatamente a publicação de *Assim falava Zaratustra*. É só em 1886 e, portanto, depois da publicação de *Zaratustra*, que Nietzsche acrescenta o quinto livro à *Gaia Ciência*.

²⁵⁵ Cf. Z, Der Genesende, 2

²⁵⁶ MA I, Vorrede, 4.

²⁵⁷ *Idem*.

obra, e que se dá, não por acaso, com o surgimento do seu “pensamento mais abissal (*abgründlichsten Gedanken*)”²⁵⁸. Relembre-se que Zaratustra sai da sua caverna, após dez anos de total isolamento, para reencontrar os homens e lhes poder comunicar a sua boa-nova, partilhar a sua sabedoria (*Weisheit*), mostrar uma nova grandeza e felicidade (*Glück*) e espalhar o seu enorme amor pela Terra e pelos homens, como uma espécie de “taça que quer transbordar”.²⁵⁹ Ao longo do seu caminho, porém, Zaratustra não encontra verdadeiros seguidores, companheiros, ou sequer ouvintes, mas tem antes constantemente de lidar com a incompreensão ou indiferença dos homens, suportar a sua pequenez e auto-satisfação, superar o constante desânimo que estes lhe provocam, lembrar-se e rebater, constantemente, a razão pela qual, outrora, decidira afastar-se da humanidade. O seu caminho é, pois, para ele próprio, uma prova e uma provação constantes, na medida em que sucessivamente é obrigado a superar essa ‘doença’ que, para ele, é o homem²⁶⁰ e, apesar disso ou mesmo por causa disso, a reafirmar e reforçar a sua fidelidade à Terra, o seu amor à vida e mesmo a sua esperança no futuro dos homens. Tal exercício vai-se tornando progressivamente mais árduo e difícil de executar, e não é raro assistirmos a Zaratustra, não só duvidar da possibilidade de execução da sua tarefa, como mesmo, em determinados momentos-chave, a vacilar quanto à sua própria mensagem, à sua própria crença no futuro da humanidade, à sua própria afirmação existencial – como se, na verdade, até mesmo Zaratustra pudesse sucumbir e deixar-se contagiar pelo niilismo e pessimismo dominantes e generalizados.

Um dos momentos que claramente expressa este perigo a que até mesmo Zaratustra está sujeito e que, portanto, continuamente tem de superar, é a secção do segundo livro intitulada “O Adivinho (*Der Wahrsager*)”²⁶¹. Zaratustra cai, com efeito, em profunda melancolia depois de ouvir um adivinho falar da seguinte forma:

«— e eu vi uma grande tristeza abater-se sobre os homens. Os melhores cansaram-se das suas obras.

²⁵⁸ Cf. Z, *Der Genesende*, 1. Cf. também EH, Z, 6; NL 20[8], KSA 10.591.

²⁵⁹ Cf. Z, *Zarathustra's Vorrede*, 1.

²⁶⁰ Cf. Z, *Von grossen Ereignissen*: “Die Erde, sagte er, hat eine Haut; und diese Haut hat Krankheiten. Eine dieser Krankheiten heisst zum Beispiel ‘Mensch’”.

²⁶¹ Cf. Z, *Der Wahrsager*.

Surgiu uma doutrina, e ao seu lado uma crença: “Tudo é vazio, tudo é igual, tudo passou!”

E de todas as colinas ressoou: “Tudo é vazio, tudo é igual, tudo passou!”

É certo que fizemos a colheita, mas porque se nos tornaram todos os frutos podres e castanhos? O que terá caído da lua maldosa cá para baixo durante a noite?

Em vão foi todo o trabalho, o nosso vinho tornou-se veneno, um mau-olhado fulminou de amarelo os nossos campos e os nossos corações.

Secos nos tornámos todos; e se cair fogo sobre nós, desfazemo-nos em pó, como cinzas — até o próprio fogo cansámos.

Todas as fontes se nos secaram, e também o mar recuou. Toda a terra quer fender, mas as profundezas recusam-se a engolir!

“Ah! Onde existe ainda um mar onde nos pudéssemos afundar!”: assim soa o nosso lamento — para longe, sobre pântanos pouco fundos.

Na verdade, para morrer estamos já demasiado cansados; agora vigiamos ainda e continuamos a viver — em câmaras sepulcrais!». ²⁶²

Conforme lemos na narrativa que se segue, estas palavras têm um impacto fortíssimo sobre Zaratustra, transformando-o profundamente no seu íntimo e tornando-o “semelhante àqueles sobre os quais o adivinho falara”²⁶³. Durante três dias Zaratustra vagueia, triste, cansado, pensativo e ansioso, não come, não bebe nem fala, até que acaba por cair num sono profundo, do qual acabaria por relatar um pesadelo, então ainda carente de interpretação: Zaratustra sonhara consigo próprio a renunciar à vida, a tornar-se guardião da noite e de sepulturas no “solitário castelo da morte (*einsamen Berg-Burg des Todes*)”²⁶⁴, rodeado pelo bolor, o cheiro e o silêncio agonizante da morte, até que a dado momento um vento forte abre uns portões e lhe atira com um caixão negro, que se rebenta imediatamente, deixando sair “risos de milhares de formas (*tausendfältiges Gelächter*)”, caretas de crianças, anjos, corujas, bobos e “borboletas do tamanho de crianças (*kindergrossen Schmetterlingen*)”, que riem e escarnecem de si desalmada e ininterruptamente. ²⁶⁵

Deixando por um momento a interpretação deste sonho de lado e concentrando-nos no discurso do adivinho, verificamos que as suas palavras não correspondem, na verdade, a outra coisa senão ao pessimismo, ao desespero e ao sentimento de absurdo que Nietzsche tão frequentemente associa ao pior de todos os

²⁶² Z, Der Wahrsager.

²⁶³ *Idem.*

²⁶⁴ *Idem.*

²⁶⁵ *Idem.*

niilismos, nomeadamente, aquele que resulta da compreensão de que Deus está morto e que, portanto, já não há qualquer garante de sentido, de valor ou de verdade. O que o transtorno de Zaratustra ao ouvir estas palavras parece revelar é, pois, que nem mesmo ele, “o sem-deus”²⁶⁶, se encontra totalmente imune a este “maior e mais recente acontecimento”²⁶⁷ (incluindo todas as suas implicações e todo o sofrimento que a ele estão associados) e que, portanto, também ele pode sucumbir a este pensamento e ter, reiteradamente, de o combater e superar.

O próprio Zaratustra afirma, de resto, por várias vezes, ser impossível viver no meio do “incompreensível (*Unbegreifliche*)” e do “irracional (*Unvernünftige*)”²⁶⁸, reconhece o absurdo que se apodera da existência quando se enterra o último garante do sentido, descreve o momento da quebra de todas as antigas tábuas de valores como “o grande susto, o grande olhar-em-redor (*Um-sich-sehn*), a grande doença, a grande náusea, o grande enjoo (*See-Krankheit*)”²⁶⁹ e compara o pensamento na “conjectura” de Deus com “uma vertigem e uma tontura para os ossos humanos e ainda um vômito para o estômago”²⁷⁰. Que o próprio Zaratustra não esteja definitivamente a salvo, mas antes possa também, por vezes, ser atacado por esta ideia, por este vazio, por esta náusea, mostra-o, não só a sua reacção às palavras do adivinho, como também o próprio pesadelo para o qual procura interpretação: conforme explicita um dos seus discípulos²⁷¹, Zaratustra sonhara com os seus próprios inimigos, mas, note-se, *personificando-os*. No seu sonho, os papéis invertem-se e Zaratustra, “o advogado da vida (*der Fürsprecher des Lebens*)”²⁷², passa a incorporar precisamente aquilo que, ele próprio, mais odeia e procura rebater – o que, se por um lado denuncia a sua insegurança perante a possibilidade de falhar na sua tarefa, por outro lado demonstra, também, quão ténue é a linha que separa a negação da afirmação e, portanto, quão fácil é, mesmo para o mais convicto de todos os afirmadores, vacilar e cair da afirmação da vida para a sua mais profunda negação.

²⁶⁶ Cf. por exemplo Z, Von der verkleinernden Tugend, 3; Z, Der Genesende, 1.

²⁶⁷ Cf. FW, 343.

²⁶⁸ Cf. Z, Auf den glückseligen Inseln.

²⁶⁹ Cf. Z, Von alten und neuen Tafeln, 28.

²⁷⁰ Cf. Z, Auf den glückseligen Inseln.

²⁷¹ Cf. Z, Der Wahrsager.

²⁷² *Idem*. Cf. também Z, Der Genesende, 1.

Mesmo para Zaratustra, portanto, a tarefa de afirmação de uma vida sem garante último de sentido não é, de todo, um dado adquirido e definitivo, mas antes algo que exige uma constante conquista, confirmação e (auto-)superação: num certo sentido como a grande saúde, a capacidade de afirmar a existência é algo que “não só se tem como também incessantemente se adquire e tem de se adquirir, porque também se abandona, tem de se abandonar!...”²⁷³. Numa palavra, podemos dizer que a afirmação da vida é, como Zaratustra bem demonstrou, uma tarefa que requer, ela própria, uma constante convalescença – convalescença esta que, naturalmente, não estará ao alcance de qualquer indivíduo, ou não se tratasse esta de um moroso processo de dor, sofrimento, morte, transformação e auto-criação. Conforme explicita o próprio Zaratustra,

Criar — eis a grande redenção do sofrimento e aquilo que torna leve a vida. Mas para que se constitua um criador, precisamente para isso é necessário sofrimento e muita transformação.

Sim, muita morte amarga tem de existir na vossa vida, criadores! É por isso que sois advogados e legitimadores de toda a transitoriedade!

Para que o próprio criador seja a criança que nasce novamente, para tal tem de querer ser também a parturiente e a dor da parturiente.

Na verdade, percorri o meu caminho através de uma centena de almas e uma centena de berços e dores de parto. Já passei por muitas despedidas, conheço bem as comoventes horas derradeiras.

Mas assim o quer a minha vontade criadora, o meu destino. Ou, para vos dizer mais honestamente: é precisamente esse destino — que a minha vontade quer.²⁷⁴

Apesar de, conforme já referido, a secção “O Convalescente” ser o momento de viragem no declínio de Zaratustra, é também, sem dúvida, o momento mais crítico em todo o seu percurso ou, por outras palavras, o momento em que o maior desafio é colocado à sua *vontade*, ao seu *destino*. Este é o momento em que Zaratustra é confrontado com o seu “pensamento mais abissal”²⁷⁵, o pensamento do eterno retorno do mesmo. Aparentemente, o pensamento de que tudo volta e se repete eternamente, em ciclos idênticos, incluindo tudo o que de bom e de mau existiu em cada existência particular, desde o maior de todos os acontecimentos até ao mais

²⁷³ Cf. FW, 382.

²⁷⁴ Z, Auf den glückseligen Inseln.

²⁷⁵ Cf. Z, Der Genesende, 1.

ínfimo detalhe e pormenor²⁷⁶, deveria, para Zaratustra, ser motivo de alegria, uma vez que a si próprio chama, não apenas “o advogado da vida”, mas ainda “o advogado do sofrimento, o advogado do círculo (*der Fürsprecher des Leidens, der Fürsprecher des Kreises*)”²⁷⁷. No entanto, não é isso que acontece e Zaratustra tem, perante o pensamento do eterno retorno, uma reacção surpreendente: de forma semelhante, mas significativamente agravada, ao que acontecera no episódio do adivinho, Zaratustra desmaia e, quando volta a si, pálido e trémulo, ainda totalmente possuído e sob o violento efeito deste seu pensamento sobre si, mantém-se deitado e recusa-se a comer, a beber ou a falar durante sete dias consecutivos.²⁷⁸

Ao fim desta semana, Zaratustra ergue-se da cama e observa o que o rodeia, continuando, porém, a não conseguir reagir aos sucessivos apelos dos seus animais para que se levante, saia da caverna, regresse ao mundo que está à sua espera “como um jardim”²⁷⁹, vá ter com a natureza, com o vento, com os cheiros, com os riachos e com “todas as coisas”, que “querem ser [s]eus médicos”²⁸⁰. Zaratustra permanece num estado letárgico e nada parece verdadeiramente movê-lo, limitando-se a pedir aos seus animais que continuem a “tagarelar”, pois isso o reanima. Sobre aquilo que o derrubou, Zaratustra não diz uma palavra, acabando por ser, precisamente, os seus animais a prever aquilo que lhe acontecera e a pôr numa cantilena o conteúdo do seu pensamento: “Tudo passa, tudo volta novamente; eternamente rola a roda do ser. Tudo morre, tudo volta a florescer, eternamente corre o ano do ser (...)”²⁸¹.

²⁷⁶ Cf., em particular, a descrição do demónio em FW, 341: “«Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Grosse deines Lebens muss dir wiederkommen, und Alles in der selben Reihe und Folge — und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich selber. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht — und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!»“. Cf. também o relato dos animais de Zaratustra em Z, Der Genesende, 2.

²⁷⁷ Z, Der Genesende, 1.

²⁷⁸ Note-se, uma vez mais, o paralelismo com o deus judaico-cristão, que também precisara de sete dias para criar o mundo. Conforme bem notou Schubert, trata-se, para Zaratustra (e para Nietzsche), de uma espécie de nova criação invertida: a criação de um mundo, um cosmos e um universo sem deus, sem transcendência, sem ordem moral divina. Cf. SCHUBERT (2004: 272).

²⁷⁹ Z, Der Genesende, 2.

²⁸⁰ *Idem*: “Alle Dinge wollen deine Ärzte sein!”

²⁸¹ Z, Der Genesende, 2.

Ao ouvi-los, Zaratustra parece, subitamente, voltar a si e reconhecer aquilo que acabara de se passar com ele: o pensamento do eterno retorno, a que acaba por chamar “monstro (*Unthier*)”²⁸², metera-se-lhe na garganta e quase o sufocara, mas Zaratustra conseguira cortar-lhe a cabeça com os dentes e cuspi-la para longe, encontrando-se, agora, ainda em recuperação, cansado da sua convalescença, doente da sua própria redenção.²⁸³ Alguns momentos depois, Zaratustra concretiza, finalmente, aquilo que se lhe metera na garganta, relacionando-o ainda, de forma muito significativa, com o seu anterior encontro com o adivinho:

O grande enfado com o homem — foi *isso* que me sufocou e se me enfiou na garganta; isso e o que o adivinho adivinhou: “Tudo é igual, não vale a pena, o saber sufoca.”

Um longo crepúsculo coxeou à minha frente, uma tristeza morta e inebriada de cansaço, que falava com uma boca bocejante.

“Eternamente volta ele novamente, o homem do qual estás cansado, o homem pequeno” — assim bocejava a minha tristeza e arrastava o pé e não conseguia adormecer. (...)

Vira-os um dia ambos nus, o maior e o mais pequeno homem: demasiado parecidos um com o outro — demasiado humano ainda o maior!

Demasiado pequeno, o maior! — Eis o meu enfado com o homem! E um eterno retorno também do mais pequeno! — Eis o meu enfado com toda a existência!

Ah, nojo! Nojo! Nojo!²⁸⁴

Podemos dizer que, na verdade, é apenas neste momento – o momento em que Zaratustra corta e cospe para longe a cabeça do monstro que se lhe enfiara na garganta – que Zaratustra realmente afirma a vida, na sua totalidade e plenitude. Como vimos, uma verdadeira afirmação existencial implica que se seja capaz de confrontar, enfrentar, superar, aceitar e amar absolutamente tudo na vida – incluindo aquilo, ou principalmente aquilo, que mais odiamos, mais tememos ou mais nos horroriza nela. É, de resto, precisamente a isto que nos obriga o pensamento do eterno retorno, sendo também este o sentido daquilo a que se poderá chamar o seu derradeiro teste, exemplarmente ilustrado pelo desafio do demónio no aforismo 341 da *Gaia Ciência*: quando confrontados com o regresso eterno de todos os momentos da nossa vida, sem qualquer melhoria ou sequer alteração, seríamos capazes de sorrir

²⁸² Cf. Z, Der Genesende, 2.

²⁸³ *Idem.*

²⁸⁴ Z, Der Genesende, 2.

e divinizar esta notícia ou, pelo contrário, não poderíamos senão entrar em desespero e amaldiçoar o demónio que tal coisa nos anunciasse?²⁸⁵ Por outras palavras e sumalizando: seremos capazes de amar e afirmar o regresso eterno daquilo que mais odiamos na vida?²⁸⁶

Uma resposta afirmativa a esta questão é a condição de possibilidade de uma verdadeira afirmação existencial e, como vimos, Zaratustra ainda não tinha passado por esta prova definitiva: Zaratustra, o “advogado da vida”, ainda não se havia confrontado com aquilo que mais detestava nela e, sem a aceitação disso mesmo, a sua afirmação ainda não era real, completa ou absoluta. Não é por acaso que Nietzsche chama ao pensamento do eterno retorno “o maior peso (*das grösste Schwergewicht*)”²⁸⁷ e os animais de Zaratustra o reconhecem como “o maior perigo e a maior doença (*grösste Gefahr und Krankheit*)”²⁸⁸ para Zaratustra: Zaratustra sucumbe, de facto, perante este pensamento, e nada lhe é mais difícil de suportar e superar do que a ideia de um eterno retorno do homem pequeno e mesquinho, lembrança permanente do perigo do advento do “último homem”²⁸⁹ que anunciara no início do seu trajecto. A sua fé na vida é, assim, abalada, e o seu projecto corre também o risco de ser abortado. No entanto, por outro lado, só porque a sua fé foi posta à prova Zaratustra a pôde confirmar e reafirmar, só porque se confrontou com o que mais odiava na vida pôde renovar o seu amor por ela, só porque deixou que a “cobra negra” lhe entrasse pela garganta, sem, porém, deixar que ela o sufocasse, Zaratustra pôde, mais tarde, afirmar o seu amor pela eternidade²⁹⁰, em suma, só porque superou o

²⁸⁵ Cf. FW, 341.

²⁸⁶ Esta interpretação do eterno retorno pressupõe, naturalmente, uma recusa da tese segundo a qual o eterno retorno teria um conteúdo metafísico ou ontológico, conforme expresso por LÖWITH (1956), ou HEIDEGGER (1961), entre outros. Como bem demonstraram autores como SCHACHT (1983), NEHAMAS (1985), CLARK (1990) ou HATAB (2005), o eterno retorno deve ser compreendido essencialmente como um teste à capacidade de afirmação existencial, referindo-se portanto não ao mundo mas à relação do indivíduo com ele, funcionando assim, simultaneamente, como um princípio selectivo e distintivo de disposições niilistas ou afirmativas perante a vida. O eterno retorno é, por isso, segundo o próprio Nietzsche, “a mais elevada fórmula de afirmação que pode ser alcançada” (EH, Z, 1).

²⁸⁷ Cf. FW, 341.

²⁸⁸ Cf. Z, Der Genesende, 2.

²⁸⁹ Cf. Z, Zarathustra’s Vorrede, 5. Cf. também Z, Von alten und neuen Tafeln, 27; EH, Schicksal, 4; NL 4[162], KSA 10.160; NL 4[171], KSA 10.162; NL 7[21], KSA 10.244; NL 18[35], KSA 10.575.

²⁹⁰ Cf. Za, Die sieben Siegel.

pensamento do eterno retorno é que se pôde, a partir de então, dizer verdadeiro afirmador e advogado da vida.

É assim que Zaratustra transforma o seu *Untergang* (declínio) num *Aufgang* (ascensão), sendo que este *Aufgang* é, simultaneamente, um *Übergang* (transição)²⁹¹: tal como em qualquer bom romance, a personagem preferida de Nietzsche não permanece idêntica ao longo da narrativa e o Zaratustra que regressa à sua caverna no final do terceiro livro não é o mesmo que decidira sair dela no prólogo. O seu caminho, a sua viagem, teve um sentido e modificou-o profundamente: no seu decurso, Zaratustra encontrou inúmeras dificuldades e foi por várias vezes abalado nas suas certezas, no seu amor, na sua fé; no entanto, porque as conseguiu aceitar e superar a todas, Zaratustra regressa fortalecido, com novas certezas e, principalmente, com o seu amor pela vida renovado. Precisamente porque foi capaz de superar todas as dificuldades, todas as adversidades, todo o sofrimento, toda a doença e, por fim, mesmo o último e derradeiro teste que a Vida colocou no seu caminho, Zaratustra exemplifica como ninguém a figura do convalescente e, assim, também da grande saúde.

Note-se, porém, que não é só da convalescença de Zaratustra que se trata em *Assim falava Zaratustra*. Mais importante que a cura de Zaratustra é, com efeito, que sob a sua influência a própria Terra, tão longamente adoecida pela enfermidade “homem”, deverá conhecer novos caminhos, novas saúdes, um novo sentido e, acima de tudo, tornar-se um “local de convalescença (*Stätte der Genesung*)”²⁹². Conforme se lê em *Assim falava Zaratustra*,

Existem mil caminhos que ainda não foram percorridos; mil saúdes e ilhas escondidas da vida. Por descobrir e por esgotar se encontram ainda os homens e a terra dos homens.

Vigiai e escutai, solitários! Do futuro chegam ventos com secretos bater-de-asas; e a ouvidos delicados surgem boas novidades.

Vós, solitários de hoje, segregados, vós deveis um dia ser um povo: de vós, que vos escolhestes a vós próprios, deverá originar-se um povo escolhido: — e dele o sobrehumano.

²⁹¹ Cf. SCHUBERT (2004: 269).

²⁹² Cf. Z, Von der schenkenden Tugend, 2.

Na verdade, a Terra deverá ainda tornar-se um local de convalescença! E já paira um novo cheiro à sua volta, um cheiro portador de salvação, — e uma nova esperança!²⁹³

Num certo sentido, *Assim Falava Zaratustra* – onde, de resto, toda a retórica médica se encontra particularmente espelhada, e as noções de saúde e de doença desempenham um papel fundamental –, pode, pois, ser descrito como uma história de convalescença: a convalescença de Zaratustra, a convalescença dos homens, a convalescença da Terra e da própria Vida. E se é verdade que as figuras de Nietzsche e de Zaratustra muitas vezes se cruzam, misturam e confundem, é, provavelmente, precisamente na figura do convalescente que Nietzsche e Zaratustra se aproximam mais significativamente. Se a convalescença pode funcionar como uma espécie de símbolo ou alegoria de todo o *Zaratustra*, para Nietzsche ela torna-se, especialmente na sua filosofia mais tardia, um verdadeiro objecto de adoração e culto.

3.2.2. Nietzsche e a *Grande Saúde*

Se a interpretação dos passos em que Nietzsche directamente se refere à grande saúde se revela da maior importância para a sua compreensão, parece, porém, ser nos momentos em que Nietzsche reflecte sobre si próprio e sobre a sua própria actividade filosófica que a grande saúde aparece mais claramente explicitada. Apesar de nunca o ter expressamente afirmado, há, com efeito, boas razões para crer que o próprio Nietzsche se tenha visto como portador de uma grande saúde, considerando-a ainda, à semelhança do que acontecera com Zaratustra, a pré-condição fisiológica do seu trabalho e da sua singularidade na história da filosofia. Os textos em que Nietzsche mais directamente reflecte sobre si próprio e a sua obra são, por sua vez, por um lado *Ecce Homo* e, por outro, os prefácios de 1886, podendo o conjunto destes textos ser visto como uma espécie de auto-genealogia, auto-avaliação, ou, na expressão de Werner Stegmaier, como uma “crítica da razão da sua vida”²⁹⁴. Uma breve análise

²⁹³ Z, Von der schenkenden Tugend, 2.

²⁹⁴ Cf. STEGMAIER (1992: 163). Conforme Stegmaier aponta em seguida, esta fórmula é dada pelo próprio Nietzsche, que inicialmente considerara como título de *Ecce homo* “O Espelho: tentativa de uma auto-

destes textos – bem como de determinados passos das suas obras mais tardias, onde a temática da saúde claramente assume a preponderância – deverá, pois, servir-nos como ferramenta suplementar para a compreensão da noção de grande saúde.

Um dos indícios mais claros que temos de que a auto-avaliação de Nietzsche quanto ao seu estado de saúde se aproxima muito daquilo que entendeu por grande saúde encontra-se em *Ecce Homo*, quando Nietzsche aponta como pressuposição básica, tanto da sua vida, como da sua filosofia, o facto de ser “profundamente saudável (*im Grunde gesund*)”²⁹⁵. Naturalmente, como já se deverá ter tornado claro, tal não significa, para Nietzsche, que o seu corpo nunca tenha conhecido a doença e nunca tenha tido de lutar com ela, mas, precisamente pelo contrário, que a impressionante quantidade de doença que teve de enfrentar não o conseguiu tornar doente, ou, por outras palavras, destronar a sua saúde. Na perspicaz fórmula de Axel Schubert, a partir de certa altura torna-se uma espécie de “*conditio humana*”, para Nietzsche, o lema de “adoecer sem ficar doente”²⁹⁶. O próprio Nietzsche o explicita, neste mesmo aforismo:

Tirando o facto de ser um *décadent*, sou também o seu contrário. A minha prova disso é que, entre outras coisas, sempre escolhi instintivamente os meios *adequados* contra condições desfavoráveis: ao passo que o *décadent* em si escolhe sempre os meios que lhe são nocivos. Como *summa summarum* fui saudável; como ângulo, como especialidade, fui *décadent*. (...) Tomei-me a mim próprio em mãos, tornei-me a mim próprio novamente saudável: a condição para tal — qualquer fisiólogo o reconhecerá — é *que se seja profundamente saudável (im Grunde gesund)*. Um ser tipicamente mórbido não pode tornar-se saudável, muito menos fazer-se saudável; para um ser tipicamente saudável, pelo contrário, um estado de doença (*Kranksein*) pode até mesmo ser um enérgico *estimulante* para a vida, para mais-vida (*Mehr-leben*). É assim, de facto, que se me afigura *hoje* essa longa fase de doença: descobri a vida, por assim dizer, novamente, eu próprio incluído, saboreei todas as coisas boas, e mesmo as coisas pequenas, de uma forma que não é facilmente acessível aos outros, — eu fiz da minha vontade de saúde, de *vida*, a minha filosofia...!²⁹⁷

avaliação” ou, justamente, “Da razão da minha vida” (KGW VIII 24[5], [8]). Sobre a prática da auto-genealogia cf. ainda MÜLLER (2009) e VIESENTEINER (2010).

²⁹⁵ Cf. EH, *weise*, 2.

²⁹⁶ Cf. SCHUBERT (2004: 268): “Daraus lässt sich für ihn [Nietzsche] wie für sein Denken als *conditio humana* die Formel bilden: gekränkt werden ohne krank zu werden.”

²⁹⁷ EH, *weise*, 2.

O que este texto deixa claro é que, de facto, se há algo que, aos olhos de Nietzsche, constitui a sua própria “idiossincrasia” e singularidade na filosofia, não é o facto nem de ter sido saudável, nem de ter sido doente, mas sim a peculiaridade de ter sido ambos ao mesmo tempo: simultaneamente são e doente, decadente e não decadente, fim e começo, declínio e ascensão. Este é, por sua vez, o sinal distintivo da grande saúde: quem possui uma grande saúde ou é “profundamente saudável”, não é nem simplesmente saudável, nem simplesmente doente, mas necessariamente ambos ao mesmo tempo. É, de resto, precisamente esta particularidade, esta ambivalência, esta complexidade, que permite a Nietzsche distanciar-se definitivamente de outras figuras também afectadas pela decadência, pelo pessimismo, pelo niilismo, em suma, pela doença, como sejam Wagner, Schopenhauer ou, noutro tempo e com características ligeiramente diferentes, também Sócrates.

Sócrates é, para o presente estudo, um caso particularmente relevante e interessante, na medida em que, conforme já oportunamente referido, no meio da ambivalência que, em geral, caracteriza a relação entre Sócrates e Nietzsche, um dos aspectos que os aproxima é o facto de ambos terem procurado, pelo menos da perspectiva de Nietzsche, ser médicos do seu tempo.²⁹⁸ Uma vez que, porém, no centro da crítica nietzschiana a Sócrates enquanto médico em “O Problema de Sócrates” (segunda secção de *O Crepúsculo dos ídolos*) se encontra o facto de Sócrates ter sido um caso extremo de doença, é de esperar que a própria grande saúde seja o que, aos olhos de Nietzsche, mais radicalmente o aparta de Sócrates e, portanto, aquilo que o terá levado a crer poder vir a ser mais bem sucedido do que Sócrates nesta mesma tarefa. Pelo seu carácter elucidativo, será precisamente pela análise deste contraste entre Nietzsche e Sócrates enquanto médicos do seu tempo que começaremos, avançando, num segundo momento, para o papel que, aos olhos de Nietzsche, a doença ou, melhor, a grande saúde terão desempenhado para o carácter absolutamente singular da sua filosofia.

²⁹⁸ Cf. capítulo 1.1.3 da presente dissertação. Cf. também o desenvolvimento do tema em FAUSTINO (2014a).

3.2.2.1. Nietzsche vs Sócrates

Quando, em “O Problema de Sócrates”, Nietzsche procura perceber por que razão Sócrates exercera tamanho fascínio na sua época, é precisamente no facto de este se ter apresentado e dado a entender como “médico (*Arzt*)” e “salvador (*Heiland*)”²⁹⁹ que Nietzsche encontra a sua resposta. Por compreender resta, porém, de que forma avalia Nietzsche a actividade terapêutica de Sócrates ou, por outras palavras, em que sentido utiliza a palavra “médico” para o designar: lembre-se que, se é verdade que o próprio Nietzsche se terá visto como médico da cultura e aspirado por novos médicos filosóficos, também é verdade que, como vimos, chama “médicos” aos representantes de todas as tentativas morais, filosóficas ou religiosas de “curar” ou “melhorar” os homens, através das quais, porém, apenas se alcançou um agravamento do seu estado.³⁰⁰

A resposta a esta questão é expressão perfeita da ambiguidade com que Nietzsche considera quase todos os aspectos da filosofia platónico-socrática, ou mesmo o próprio Sócrates, enquanto personagem incontornável da história da filosofia. Por um lado, é bastante evidente, mesmo no *Crepúsculo dos Ídolos*, que Nietzsche inclui Sócrates entre estes últimos “falsos” ou “pseudo-médicos”. Por outro lado, porém, a sua atitude não é (como raramente é) de pura rejeição. Uma das coisas que Nietzsche reconhece em Sócrates neste texto é, por exemplo, o facto de ter sido um perspicaz diagnosticador do seu tempo:

[Sócrates] viu *para além* (*hinter*) dos seus nobres atenienses; ele compreendeu que o *seu* caso, a idiossincrasia do seu caso já não era um caso de excepção. O mesmo tipo de degeneração preparava-se silenciosamente por toda a parte: a antiga Atenas caminhava para o fim. — E Sócrates percebeu que todo o mundo *precisava* dele — do seu remédio, da sua cura, do seu artifício pessoal (*Personal-Kunstgriff*) de auto-conservação...³⁰¹

Sócrates conseguiu, pois, ver para além dos seus compatriotas e diagnosticar um mal, uma doença, que se começava a generalizar. E conseguiu-o, sublinhe-se,

²⁹⁹ GD, Sokrates, 11.

³⁰⁰ Cf. MA I, 243; M, 52; FW, 120, 326; GM I, 6, 9, II, 7, 16, 22, III, 15, 21; GD, Moral, 4, 6; A, 18. Cf. ainda capítulos 1.1.2 e 2.2.2.1 da presente dissertação.

³⁰¹ GD, Sokrates, 9.

porque ele próprio fora afectado, porque ele próprio era expressão dessa doença, porque desse mal nem ele próprio tinha conseguido escapar. Sócrates foi, portanto, como Nietzsche, um filho do seu tempo³⁰² – e não terá sido precisamente da mesma forma, quer dizer, por ser ele próprio expressão viva de uma doença generalizada, que Nietzsche pôde diagnosticar com tanta precisão e detalhe o niilismo que grassava na sua cultura? De facto, segundo Nietzsche, o reverso da medalha de se ser “médico da cultura” é, precisamente, o facto de, para se o poder ser, se ter também de sofrer profundamente do seu tempo e ser, no seu próprio corpo, a manifestação mais profunda da sua doença. Neste sentido, Sócrates foi (como provavelmente Nietzsche) “o caso extremo”³⁰³, “o caso que mais saltava à vista daquilo que começava então a ser uma miséria (*Noth*) generalizada”³⁰⁴, miséria esta que, por sua vez, Nietzsche descreve como uma anarquia dos instintos, isto é, segundo a sua própria descrição, a luta entre os instintos, que se viram uns contra os outros, e a incapacidade de cada indivíduo de ser senhor de si mesmo.³⁰⁵ Enquanto médico que pretendeu ser, Sócrates procurou também, para esta doença, uma cura ou solução, a qual Nietzsche sumariza na fórmula “«Os instintos querem ser tiranos; há que arranjar um contra-tirano que seja mais forte»”³⁰⁶. E foi precisamente porque parecia ter uma resposta, uma solução, uma verdadeira cura, conclui Nietzsche, que Sócrates fascinou e conquistou os seus conterrâneos.³⁰⁷

Note-se que, de acordo com o que aqui foi exposto até ao momento, nada parece poder distinguir Nietzsche de Sócrates – os seus casos são mesmo, pelo menos de um ponto de vista formal, extraordinariamente semelhantes. O que os distinguirá e, aos olhos de Nietzsche, definitivamente apartará, só se tornará evidente quando considerarmos a “terapia” ou “cura” que Nietzsche atribui a Sócrates: o “contra-tirano” que, segundo Nietzsche, Sócrates inventa contra a “anarquia dos instintos” é,

³⁰² Cf. WA, Vorwort.

³⁰³ Cf. GD, Sokrates, 9.

³⁰⁴ *Idem.*

³⁰⁵ *Idem.*

³⁰⁶ *Idem.*

³⁰⁷ *Idem.*

com efeito, a razão, a “racionalidade a todo o custo”³⁰⁸ e a consequente fórmula moral, que viria a prevalecer durante vários séculos depois de Sócrates, segundo a qual “razão = virtude = felicidade”³⁰⁹. Ora, contrapondo-se directamente à mundividência (trágica) dos gregos mais antigos, Nietzsche considera uma tal fórmula “a mais bizarra equiparação que pode haver”³¹⁰, ao mesmo tempo que chama à “racionalidade a todo o custo” e à necessidade de combater os instintos a própria “fórmula da *décadence*”³¹¹, razão pela qual a “terapia” de Sócrates não terá passado de uma “aparência de *cura*”³¹² e, na verdade, de “uma doença, uma outra doença”³¹³.

Quer isto dizer que Sócrates, que de resto até havia feito um bom diagnóstico da doença do seu tempo, falhou, segundo Nietzsche, na cura, criando com ela uma nova doença, que se espalhou pela filosofia e cultura ocidentais e, no tempo de Nietzsche, ainda não havia sido curada. Esta nova doença não é, na verdade, senão a “tirania da razão” e o consequente repúdio de todo e qualquer instinto, ideal que Sócrates inaugura e que, coerentemente, está na origem da concepção da razão como algo de separado, contrário e dominador dos instintos, por sua vez responsável pela compreensão do homem como um composto constituído por corpo e razão (ou alma), no qual esta última deverá ser, não só soberana, como resíduo último da identidade do “sujeito”. Já aqui analisámos a forma como, a esta visão milenar, Nietzsche contrapõe a “grande razão” do corpo³¹⁴, e também como, consequentemente, a saúde de um organismo depende do equilíbrio dinâmico de forças entre todos os seus instintos, não sendo num organismo saudável necessária, ou sequer desejável, a postulação de qualquer tipo de tirano entre eles.³¹⁵ O facto de um só instinto ser levado a governar é pois, simultaneamente sinal e propagador de doença, uma vez que implica uma

³⁰⁸ Cf. GD, Sokrates, 11.

³⁰⁹ Cf. GD, Sokrates, 4, 10. Cf. também NL 14[92], KSA 13.268.

³¹⁰ Cf. GD, Sokrates, 4.

³¹¹ Cf. GD, Sokrates, 11. Nietzsche inverte a receita socrática e apresenta a sua própria fórmula da felicidade: “enquanto a vida *ascende*, a felicidade é igual ao instinto” (*Idem*).

³¹² Cf. GD, Sokrates, 9.

³¹³ Cf. GD, Sokrates, 11: “Das grellste Tageslicht, die Vernünftigkeit um jeden Preis, das Leben hell, kalt, vorsichtig, bewusst, ohne Instinkt, im Widerstand gegen Instinkte war selbst nur eine Krankheit, eine andre Krankheit — und durchaus kein Rückweg zur ‚Tugend‘, zur ‚Gesundheit‘, zum Glück...”

³¹⁴ Cf. capítulo 1.3.2 da presente dissertação.

³¹⁵ Relembre-se a descrição nietzschiana desta “grande razão” do corpo como “uma multiplicidade com um sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (Z, Von den Verächtern des Leibes).

interrupção do jogo de forças fundamental entre todos os instintos e, mais importante ainda, a repressão ou supressão de todos os outros instintos, que passam a ter de se submeter a um só comando, que ademais lhes é hostil.

Ora, à semelhança das tentativas de outros moralistas e, em especial, do cristianismo, ao querer fazer da razão uma instância soberana e dominadora, que se deverá opor a todos os instintos e impedir a satisfação de qualquer um deles, o que aos olhos de Nietzsche Sócrates faz é, como vimos na segunda parte do presente estudo, negar a vida nas suas pressuposições mais básicas e fundamentais.³¹⁶ Isto significa que, na verdade, a “cura” de Sócrates manifesta já um profundo cansaço, empobrecimento e negação da vida ou, por outras palavras, um profundo, ainda que dissimulado, desejo de morte – desejo este que, encontrando-se no centro da noção nietzschiana de niilismo, é, segundo a interpretação de Nietzsche, claramente denunciado pelas últimas palavras de Sócrates.³¹⁷ O “problema de Sócrates” – quer dizer, a sua doença e a sua consequente necessidade de arranjar uma cura para ela – torna-se, assim, um problema para toda a filosofia e cultura ocidentais, sendo por este motivo que Nietzsche é, por fim, obrigado a reconhecer que Sócrates como médico não passou de um “mal-entendido”³¹⁸, passando, portanto, a incluí-lo na lista de “falsos médicos”.

A consideração de Nietzsche segundo a qual a cultura grega do tempo de Sócrates se encontraria doente é, naturalmente, contestável, especialmente por aqueles para quem esta é, justamente, a época áurea da civilização grega, altura do nascimento da ciência, da medicina, da democracia e da filosofia e, em geral, do despontar dos traços fundamentais daquilo que, hoje, identificamos como cultura ocidental. Que, para além disso, alguém como Nietzsche, cuja permanente luta com a doença a vários níveis durante toda a sua vida se tornou famosa, chame doente a Sócrates, pelo contrário conhecido como possuidor de uma saúde, energia e perseverança inabaláveis, é algo capaz de causar perplexidade ao mais neutro dos

³¹⁶ Cf. capítulo 2.2.2.1 da presente dissertação.

³¹⁷ Cf. GD, Sokrates, 1, 12. Cf. também FW, 340.

³¹⁸ Cf. GD, Sokrates, 11.

leitores, entre os quais se encontram mesmo alguns comentadores de Nietzsche.³¹⁹ Ainda que a avaliação de Nietzsche possa, em certa medida, receber alguma sustentação histórica – relembre-se, acima de tudo, a guerra do Peloponeso (431-404 a.C.), que perturbou consideravelmente a estabilidade de Atenas e, em certa medida corrompeu a sua cultura, o que, por sua vez, é para Nietzsche sinal de que “entre os instintos a anarquia ameaça”³²⁰ –, o seu diagnóstico de uma “anarquia dos instintos” parece, porém, basear-se acima de tudo no próprio Sócrates e, principalmente, na sua cura:

Quando se tem necessidade de fazer da *razão* um tirano, como fez Sócrates, não pode ser pequeno o perigo de que qualquer outra coisa se torne tirana. A racionalidade foi, então, pressentida como *salvadora*; não foi uma opção, nem para Sócrates, nem para os seus “doentes”, serem racionais — foi *de rigueur*, foi o seu *último* recurso. O fanatismo com o qual todo o pensamento grego se lança para a racionalidade denuncia um estado de emergência (*Nothlage*): estava-se em perigo, tinha-se apenas uma escolha: ou perecer, ou — ser *absurdamente racional*... O moralismo dos filósofos gregos a partir de Platão é patologicamente condicionado (...).³²¹

O facto de Sócrates ter tido necessidade de fazer da razão um tirano é, pois, para Nietzsche, a maior evidência de que este se encontrava, de facto, doente, quer dizer, que outra coisa, nomeadamente os instintos, a anarquia entre os instintos, ameaçavam tiranizá-lo, de tal forma que este já não conseguia controlar-se, ser senhor de si mesmo. A radicalidade da sua “cura” demonstra, pois, a gravidade da sua doença, pois como Nietzsche escreve mais à frente na mesma obra, “os meios radicais só são

³¹⁹ O comentário de Nehamas é, a este respeito, extraordinariamente ilustrativo e elucidador: “Compare Nietzsche, sick most of his life (and making sickness part of the subject of his writing), with Socrates, who was the embodiment of health; Nietzsche, constantly bundled up against the cold, with Socrates, who wore the same tunic winter and summer and always went barefoot; Nietzsche, confessing that “a single glass of wine or beer a day is quite sufficient to turn my life into a vale of misery” (*EH* II:i; 6:280), with Socrates, whose prodigious drinking always left him perfectly sober; Nietzsche, squinting his way through the world, with Socrates, who prides himself that his bulging eye allow him to see not only ahead but sideways as well; Nietzsche, spending his life writing frantically, away from everyone, with Socrates, who was always in public, always in conversation, and never wrote a word – compare them in these and in many other respects, and the question who is decadent and who is healthy begins to appear perfectly senseless.” (NEHAMAS (1998: 153)). Cf. também DANNHAUSER (1974: 272-273).

³²⁰ Cf. JGB, 258: “Corruption, als der Ausdruck davon, dass innerhalb der Instinkte Anarchie droht, und dass der Grundbau der Affekte, der “Leben” heisst, erschüttert ist (...)”. Sobre a eventual sustentação histórica do diagnóstico de Nietzsche através da guerra do Peloponeso cf. MÜLLER (2005: 196).

³²¹ GD, Sócrates, 10.

indispensáveis para os degenerados”³²². A “cura” de Sócrates funciona, pois, acima de tudo, como sintoma, como indício de que por trás se escondia uma doença, ou, na formulação de Nietzsche no seu Ensaio de Autocrítica ao *Nascimento da Tragédia*, como “um sinal do declínio, do cansaço, do adoecimento, dos instintos que se dispersam anarquicamente”³²³. Para além disso, porém, aos olhos de Nietzsche a cura de Sócrates não só prova o estado patológico em que Sócrates se encontrava, mas também e principalmente a incapacidade de Sócrates de sair de um estado em todo o caso doentio, o que por sua vez o comprova como um decadente incurável.

Conforme Nietzsche distingue no passo de *Ecce Homo* acima citado, existem dois tipos de doentes: por um lado, aqueles que se conseguem tornar saudáveis e para os quais a doença até pode funcionar como um estimulante para a vida, por outro lado, aqueles que são absolutamente incapazes de se tornarem saudáveis e muito menos de se fazerem saudáveis, a quem chama seres “tipicamente mórbido[s]”³²⁴. Se na sua auto-avaliação Nietzsche não hesita em incluir-se no primeiro grupo, no que diz respeito a Sócrates, a sua “cura” confirma-o claramente como pertencendo ao último grupo. A diferença fundamental é o facto de, como Nietzsche explica no mesmo aforismo, um ser profundamente saudável ter a capacidade de, no confronto com a doença, escolher um tipo de terapia que lhe é favorável, ao passo que um típico decadente terá sempre a tendência para a escolha de meios que apenas agravarão a sua doença, não conseguindo em circunstância alguma libertar-se dela. É esta mesma sentença que Nietzsche dirige directamente a Sócrates, na secção dedicada ao seu caso:

É um auto-engano (*Selbstbetrug*) por parte dos filósofos e moralistas pensar que, para saírem da *décadence*, devem fazer guerra contra ela. A saída [da *décadence*] está para além das suas forças: o que escolhem como remédio,

³²² Cf. GD, Moral, 2: “Dasselbe Mittel, Verschneidung, Ausrottung, wird instinktiv im Kampfe mit einer Begierde von Denen gewählt, welche zu willensschwach, zu degenerirt sind, um sich ein Maass in ihr auflegen zu können (...). Die radikalen Mittel sind nur den Degenerirten unentbehrlich; die Schwäche des Willens, bestimmter geredet, die Unfähigkeit, auf einen Reiz nicht zu reagiren, ist selbst bloss eine andre Form der Degenerescenz. Die radikale Feindschaft, die Todfeindschaft gegen die Sinnlichkeit bleibt ein nachdenkliches Symptom: man ist damit zu Vermuthungen über den Gesamt-Zustand eines dergestalt Excessiven berechtigt.”

³²³ Cf. GT, Versuch, 1.

³²⁴ Cf. EH, weise, 2.

como salvação, é apenas novamente uma expressão da *décadence* – eles alteram a sua expressão, mas não conseguem sair dela.³²⁵

Daqui se segue que, na verdade, dada a gravidade da decadência de Sócrates, a sua actividade enquanto médico ou terapeuta nunca poderia ter gerado saúde, mas, pelo contrário, apenas um agravamento, ou, no melhor dos casos, uma mera modificação da expressão da doença dos seus conterrâneos. No caso de Sócrates, o próprio sintoma se torna doença e, portanto, apesar de se poder dizer que a sua “cura” salvou Atenas de um completo extermínio ou colapso³²⁶, por outro lado também a condenou a essa espécie de “morte em vida” – o niilismo –, da qual a sociedade ocidental não mais recuperou. Outras soluções, outros meios, outras terapias – uma verdadeira alternativa entre saúde e doença – teriam sido possíveis se o médico não tivesse, ele próprio, sido tão afectado pela doença. Enquanto “caso mais extremo” da decadência Sócrates apenas conseguiu, porém, fomentá-la e elevá-la a um patamar de ainda maior gravidade.³²⁷

O que dizer, porém, de Nietzsche? Não estará Nietzsche sujeito exactamente ao mesmo tipo de condicionamentos e limitações que aponta a Sócrates? Não será justificada a objecção segundo a qual Sócrates e Nietzsche se terão encontrado igualmente doentes do seu tempo e combatido a sua doença de forma igualmente boa (ou má), sendo que, no entanto, se realmente os quiséssemos comparar, Nietzsche provavelmente se encontraria numa situação muito mais desfavorável do que a de Sócrates?³²⁸ Ou a de que, no que diz respeito às suas “curas”, a terapia de Nietzsche se revela exactamente tão extrema e patologicamente condicionada como a de

³²⁵ GD, Sokrates, 11. Cf. também NL 14 [74], KSA 13.255: “was man als *Heilmittel* gegen die Entartung betrachtet, sind nur *Palliative* gegen gewisse Wirkungen derselben: die “Geheilten” sind nur ein **Typus der Degenerirten**”; NL 14 [94], KSA 13.271: “Es ist ein Selbstbetrug der Philosophen und Moralisten, damit aus der *décadence* herauszutreten, daß sie *gegen* dieselbe ankämpfen. Das steht außerhalb ihres Willens: und, so wenig sie es anerkennen, später entdeckt man, wie sie zu den kräftigsten Förderern der *décadence* gehört haben.”

³²⁶ Cf. GD, Sokrates, 10: “Der Fanatismus, mit dem sich das ganze griechische Nachdenken auf die Vernünftigkeit wirft, verräth eine Nothlage: man war in Gefahr, man hatte nur Eine Wahl: entweder zu Grunde zu gehn oder — *absurd-vernünftig* zu sein...” Cf. também GT, 15.

³²⁷ Cf. por exemplo NL 14 [94], KSA 13.271.

³²⁸ Cf. NEHAMAS (1998: 153) e DANNHAUSER (1974: 272-273).

Sócrates?³²⁹ Ou ainda que o próprio Nietzsche terá temido não conseguir ser melhor médico que Sócrates e cometer precisamente o mesmo erro fatal, quer dizer, em vez de curar, antes promover a doença do seu tempo?³³⁰

Ainda que a maior parte destas objecções seja, de facto, pelo menos em parte, justificada, há que, em primeiro lugar, ter em conta que ninguém como Nietzsche terá percebido e reconhecido a proximidade que, apesar de tudo, mantinha com Sócrates. Num fragmento ainda dos anos setenta, Nietzsche escreve o seguinte:

*Sócrates, só para o confessar, está tão próximo de mim que quase sempre travo uma luta com ele.*³³¹

Precisamente porque Nietzsche reconheceu a estreita semelhança entre si e Sócrates é que Sócrates pôde exercer um tamanho fascínio sobre ele. As suas constantes acusações a ataques são, pois, seguindo a fórmula da sua “prática de guerra (*Kriegs-Praxis*)”³³² em *Ecce Homo*, muito mais sinais de reconhecimento e gratidão do que de pura rejeição, ainda que também, seguramente, de uma enorme necessidade de se distanciar de Sócrates. Num outro fragmento, da mesma altura, Nietzsche formula a sua afinidade com Sócrates de forma ainda mais radical: “Sócrates: aqui não me sobra nada a não ser eu próprio”³³³. Assim, podemos dizer que a confrontação e a luta que Nietzsche manteve com Sócrates ao longo de toda a sua vida foram, na verdade e acima de tudo, uma confrontação e luta consigo mesmo, com

³²⁹ Enrico Müller, por exemplo, interpreta a solução de Nietzsche como uma perfeita inversão do ponto de partida de Sócrates, desempenhando a fisiologia para ele precisamente o mesmo papel que a razão desempenhara para Sócrates: “Nietzsche fühlt sich von der institutionalisierten Vernunft der europäischen Philosophie im gleichen Maß ‘tyrannisiert’ wie Sokrates von den Vernunftdefiziten seiner Zeit. [...] Dem sokratischen ‘Gegentyrannen’ Vernunft korrespondiert bei Nietzsche die Gegentyrannis der Physiologie. Bezeichnenderweise sind die dementsprechenden Kontexten angewandten Gegenbegriffe der Umwertung Nietzsches unter anderem ‘Instinkt’, ‘Trieb’, ‘Reiz’: jene physiologischen Hypostasen also, die Sokrates der Vorherrschaft der Vernunft unterstellte.” (MÜLLER (2005: 200)).

³³⁰ Cf. AHERN (1995: 84).

³³¹ NL 6[3], KSA 8.97.

³³² Cf. EH, weise, 7: “Die Aufgabe ist *nicht*, überhaupt über Widerstände Herr zu werden, sondern über solche, an denen man seine ganze Kraft, Geschmeidigkeit und Waffen-Meisterschaft einzusetzen hat, — über *gleiche* Gegner... Gleichheit vor dem Feinde — erste Voraussetzung zu einem *rechtschaffnen* Duell. Wo man verachtet, *kann* man nicht Krieg führen; wo man befiehlt, wo man Etwas *unter* sich sieht, hat man nicht Krieg zu führen. (...) Im Gegentheil, angreifen ist bei mir ein Beweis des Wohlwollens, unter Umständen der Dankbarkeit. Ich ehre, ich zeichne aus damit, dass ich meinen Namen mit dem einer Sache, einer Person verbinde: für oder wider — das gilt mir darin gleich.”

³³³ NL 6[21], KSA 8.106.

a sua “origem paterna”³³⁴, com a sua parte decadente.³³⁵ E talvez Nietzsche tenha mesmo voluntariamente caricaturado tão negativamente a imagem de Sócrates, exagerado tanto na sua doença, nos seus efeitos, no seu carácter nocivo, para tornar o seu oponente (que ao mesmo tempo é uma espécie de espelho de si mesmo) mais forte e, assim, através da eterna e difícil luta com ele, se poder melhor superar a si próprio e à sua própria decadência.

Em segundo lugar, porém, há também que conceder a possibilidade de ninguém como Nietzsche ter percebido aquilo que o distinguia e apartava de Sócrates, devendo a este respeito ser levado a sério aquilo que Nietzsche aponta como a sua idiossincrasia, isto é, a sua complexidade, a sua ambivalência relativamente à saúde e à doença, à decadência e não decadência, ou, numa palavra, a sua grande saúde. Facto é que, pelo menos da sua própria perspectiva, Nietzsche não foi apenas decadente, mas também “o seu contrário”³³⁶, “simultaneamente decadente e *começo*”³³⁷, enquanto Sócrates terá permanecido simplesmente decadente. Neste sentido, aquilo que Nietzsche escreve sobre Wagner em *O Caso Wagner*, aplica-se também na perfeição a Sócrates:

Eu sou, tanto quanto Wagner, um filho deste tempo, quer dizer, um *décadent*: só que eu percebi-o, só que eu lutei contra isso. O filósofo em mim lutou contra isso.³³⁸

A superação do seu próprio tempo em si mesmo, o que para Nietzsche significa tornar-se “intemporal (*zeitlos*)”³³⁹, é, segundo Nietzsche, aquilo que o filósofo deve

³³⁴ Cf. EH, *weise*, 1.

³³⁵ Sarah Kofman parece apontar a sua interpretação nesta mesma direcção: “S’il [Nietzsche] a été fasciné par Socrate, c’est (...) comme par son propre double, par cet antipode qu’il porte en lui, qui l’attire et qu’il redoute. (...) Quand Nietzsche se bat contre Socrate, c’est donc parce qu’il est on ne peut plus près de lui, et afin de faire triompher en lui l’autre système de perspectives, celui qu’il tient de sa mère, le seul qui le fasse vivre encore et vieillir (...). Le problème de Socrate qui ne cesse de hanter Nietzsche n’est donc pas pour lui un problème d’ordre théorique mais vital: avec Socrate, il y va surtout du triomphe, en lui-même, de la vie ou de la mort.” (KOFMAN (1989: 292-293)).

³³⁶ EH, *weise*, 2.

³³⁷ EH, *weise*, 1.

³³⁸ WA, Vorwort.

³³⁹ *Idem*: “Was verlangt ein Philosoph am ersten und letzten von sich? Seine Zeit in sich zu überwinden, “zeitlos” zu werden. Womit also hat er seinen härtesten Strauss zu bestehn? Mit dem, worin gerade er das Kind seiner Zeit ist.”

“em primeiro e último lugar”³⁴⁰ exigir de si próprio e, justamente, aquilo que Sócrates não foi capaz de fazer. O seu problema era “muito actual (*zeitgemäß*) naquela altura”³⁴¹, e também Sócrates permaneceu actual, temporal. Como prova, Nietzsche apresenta, uma vez mais, o facto de Sócrates ter escolhido como remédio algo que se comprovou nocivo para si e para os seus conterrâneos: Sócrates combateu a doença com uma outra doença, a decadência com a própria decadência, o que significa que permaneceu sempre e invariavelmente cativo da decadência. Como vimos, Nietzsche apresenta-se, pelo contrário, como aquele que em circunstâncias adversas sempre escolheu “instintivamente os meios *adequados*”³⁴², o que para ele constitui prova suficiente do seu lado não decadente e, portanto, da radical distinção entre ele mesmo e o “decadente em si”³⁴³. Convém lembrar que o importante não é, para Nietzsche, que ele tenha sido o contrário de um decadente, ou um começo, ou uma vida em ascensão, mas precisamente que foi *também e simultaneamente* isso e os seus contrários, ambos ao mesmo tempo, uma perfeita contradição.³⁴⁴ A parte doente é tão importante como a saudável, uma vez que é apenas através da constante interacção e jogo entre elas que uma superação se torna, de todo, possível. Precisamente *graças* à sua decadência, sublinhe-se, Nietzsche pôde superar a decadência em si mesmo, ainda que, naturalmente, apenas porque possuía ao mesmo tempo *também* um forte lado não-decadente. Uma tal complexidade ou ambivalência, uma tal “grande saúde”, Sócrates não possuía. E se Nietzsche pôde dizer sobre si mesmo “como *summa summarum* fui saudável; como ângulo, como especialidade, fui *décadent*”³⁴⁵, sobre Sócrates poder-se-ia dizer que “como ângulo” e “especialidade” também ele fora decadente, mas como *summa summarum*, completamente doente.

³⁴⁰ Cf. WA, Vorwort.

³⁴¹ Cf. NL 14 [92], KSA 13.268

³⁴² EH, *weise*, 2.

³⁴³ EH, *weise*, 2.

³⁴⁴ Nietzsche refuta assim, em si próprio, a “crença fundamental dos metafísicos” (JGB, 2), a crença na oposição fundamental de todos os valores: em vez de a tentar refutar de uma forma lógica ou abstracta, Nietzsche apresenta-se a si mesmo como uma contradição e incorpora, assim, a unidade essencial de todos os opostos. Contra os opostos conceptuais da metafísica, Nietzsche contrapõe, portanto, o seu próprio paradoxo existencial. Cf. a este respeito STEGMAIER (2008: 102-103).

³⁴⁵ EH, *weise*, 2.

3.2.2.2. Grande Saúde e Filosofia

Ainda que esta distinção possa soar demasiado frágil ou subtil, a verdade é que é precisamente sobre ela que Nietzsche alicerça, não só a sua diferença radical relativamente a Sócrates, a Wagner, a Schopenhauer, ou a qualquer outro “decadente em si”, mas também a condição *sine qua non* do seu trabalho, da sua tarefa, da sua absoluta singularidade na história da filosofia, na qual se inclui também, naturalmente, a sua capacidade para se tornar, como nenhum outro filósofo anterior a ele, um verdadeiro médico da cultura. Conforme Nietzsche afirma no passo de *Ecce Homo* já citado, a sua filosofia é, ela própria, um produto da sua ânsia por saúde, por vida³⁴⁶, e no Epílogo a *Nietzsche contra Wagner* confirma que é ao seu tipo particular de saúde – “uma saúde *mais elevada*, uma saúde que se torna mais forte por tudo aquilo que não a destrói”³⁴⁷, quer dizer, de acordo com a sua própria descrição, uma grande saúde – que deve toda a sua filosofia.³⁴⁸ Resta-nos, pois, tentar compreender em que medida um estado fisiológico como a doença ou a (grande) saúde se pode revelar de tão grande importância no que diz respeito, como Nietzsche tantas vezes afirma, ao conhecimento e ao auto-conhecimento³⁴⁹ ou, em termos mais concretos, à própria prática da filosofia. Esta questão assume, para nós, particular importância, na medida em que, como temos vindo a procurar defender, esta parece ser a condição fisiológica fundamental que Nietzsche atribui aos seus novos filósofos ou filósofos do futuro.

Poder-se-ia argumentar que todo o discurso enaltecido de Nietzsche relativamente à doença, ao poder da sua superação, às vantagens do oscilar constante entre a saúde e a doença, à sua importância para a prática filosófica – no fundo, todo o seu conceito de grande saúde – não passaria de uma glorificação vazia da contingência particular da sua própria vida, quer dizer, uma tentativa de auto-glorificação e valorização da sua experiência individual, pessoal, humana-demasiado-humana de constante doença e, portanto, sem qualquer relevância de um ponto de vista

³⁴⁶ *Idem*: “(...) ich machte aus meinem Willen zur Gesundheit, zum Leben, meine Philosophie...”

³⁴⁷ NW, Epilog, 1.

³⁴⁸ Cf. NW, Epilog, 1: “Und was mein langes Siechthum angeht, verdanke ich ihm nicht unsäglich viel mehr als meiner Gesundheit? Ich verdanke ihm eine *höhere* Gesundheit, eine solche, welche stärker wird von Allem, was sie nicht umbringt! — Ich verdanke ihr auch meine Philosophie...”

³⁴⁹ Cf. por exemplo MA, Vorrede, 4; FW, 120; FW, Vorrede, 3; EH, weise, 1.

estritamente filosófico.³⁵⁰ Não parece, porém, ser esse o caso. Mesmo admitindo – como, na verdade, o próprio Nietzsche admite – que todas as suas reflexões são fruto das suas próprias vivências pessoais e particulares e que, portanto, se Nietzsche não tivesse tido uma vida tão marcada e assolada pela doença, esta muito provavelmente não viria a ocupar o mesmo local de destaque no seu pensamento, tal não implica que aquilo que nestas circunstâncias lhe foi dado a ver não seja válido e relevante para lá de uma perspectiva meramente pessoal. Acreditamos, porém, que estas reflexões mais directamente relacionadas com a importância filosófica da doença e da grande saúde farão sentido, pelo menos em parte, apenas no interior e no pressuposto da aceitação da nova definição nietzschiana da prática da filosofia e respectivos objectivos, nomeadamente, como uma prática que visa acima de tudo a superação do sistema de valores vigente e a criação de novos valores que conduzam a uma elevação da cultura e, muito em particular, que tenham o poder de reconduzir a cultura de uma condição débil de doença a um estado de verdadeira saúde.³⁵¹ À excepção de uma ou duas observações de carácter mais genérico, parece ser sobre este pressuposto que assenta a maior parte do discurso nietzschiano sobre o assunto.

Começando pelo argumento mais geral, Nietzsche acredita, em primeiro lugar, que a experiência prolongada da doença – no sentido mais lato do termo, englobando não só a doença em sentido estrito, mas todo o sofrimento encontrável e experienciável em qualquer existência humana – torna o seu portador, desde logo, mais profundo, mais perspicaz, mais desconfiado, mais subtil, mais lúcido, mais agudo. Nas suas palavras, no prefácio tardio à *Gaia Ciência*,

E no que diz respeito à doença: não seríamos quase tentados a perguntar se poderíamos, de todo, passar sem ela? Só a grande dor é a última libertadora do espírito (...) Só a grande dor, essa dor longa e lenta, que leva tempo, na qual somos, por assim dizer, como que queimados com madeira verde, nos obriga, a nós filósofos, a ascender às nossas últimas profundezas e a pôr de parte toda a confiança, toda a bondade, dissimulação, benevolência, mediania,

³⁵⁰ O próprio Nietzsche parece, por vezes, lançar esta mesma suspeita. Cf. por exemplo MA II, Vorrede, 6: “— Sollte mein Erlebniss — die Geschichte einer Krankheit und Genesung, denn es lief auf eine Genesung hinaus — nur mein persönliches Erlebniss gewesen sein? Und gerade nur *mein* ‚Menschlich-Allzumenschliches‘?”; FW, Vorrede, 2: “— Aber lassen wir Herrn Nietzsche: was geht es uns an, dass Herr Nietzsche wieder gesund wurde?...”

³⁵¹ Cf. capítulo 1.1.1 da presente dissertação.

nas quais talvez anteriormente tenhamos colocado a nossa humanidade. Não sei se uma tal dor nos “melhora” – mas sei que ela nos *torna mais profundos* (*vertieft*).³⁵²

A doença e, na sua acepção mais lata, o sofrimento, é algo que, para Nietzsche, distancia o seu portador do seu mundo habitual, familiar, rotineiro. Quer dizer, a doença é algo que interrompe o quotidiano, algo que afasta, que encerra, que facilita a solidão, que permite uma perspectiva fria, distanciada e tornada indiferente relativamente àquilo que, previamente, constituía para nós o mundo, e mesmo nós próprios – aquilo a que Nietzsche chama “a nossa humanidade”. A doença revolta, cria a dúvida, incita à suspeita e à desconfiança, torna o seu portador crítico relativamente àquilo que anteriormente aceitava passivamente e, portanto, permite uma inversão de perspectiva. Neste sentido, e como Nietzsche deixa claro no aforismo citado, a doença *liberta* – e *liberta*, precisamente, das mesmas coisas e no mesmo sentido em que o espírito livre se *liberta*: trata-se de uma libertação daquilo que previamente constituía a sensação de se “estar em casa”, daquilo que amarrava, daquilo em que se acreditava, daquilo que se achava certo e seguro, daquilo que não se punha em questão, de todos os deveres e obrigações, de todos os costumes, de todos os valores, de tudo aquilo que se considerava seu.³⁵³ É certo que uma tal libertação isola, desterra, desenraíza, desnacionaliza, desumaniza, mas, como vimos a propósito dos espíritos livres, ela é a condição de possibilidade de uma forma de existência mais livre e elevada e, com particular importância para Nietzsche, da criação de novos valores. Por propiciar ao seu portador uma semelhante situação de estranhamento do mundo e isolamento em si mesmo, a doença permite, pois, uma “viagem” semelhante à do espírito livre, sem que para isso seja necessário sair do mesmo lugar. Por outras palavras, a doença facilita ao seu portador a possibilidade de se tornar um espírito livre.

³⁵² FW, Vorrede, 3. Em *Ecce Homo* Nietzsche dá ainda o exemplo de um episódio concreto de doença, descrevendo como se encontrava, nesse estado, muito mais lúcido, ágil, subtil e frio do que em condições mais saudáveis: “Mitten in Martern, die ein ununterbrochener dreitägiger Gehirn-Schmerz sammt mühseligem Schleimerbrechen mit sich bringt, — besass ich eine Dialektiker-Klarheit par excellence und dachte Dinge sehr kaltblütig durch, zu denen ich in gesünderen Verhältnissen nicht Kletterer, nicht raffiniert, nicht *kalt* genug bin.” (EH, weise, 1). Cf. também NW, Epilog, 1.

³⁵³ Cf. MA I, Vorrede, 3-5. Cf. também capítulo 3.2.1.1 da presente dissertação.

Neste contexto, torna-se desde já evidente um dos factores da importância filosófica da experiência prolongada da doença e do sofrimento. Recorde-se, com efeito, que da perspectiva nietzschiana os novos filósofos terão necessariamente de ser espíritos livres ou, por outras palavras, de ter como pressuposto a mesma “grande libertação” que caracteriza os espíritos livres. Para além de uma tal libertação permitir o já referido distanciamento crítico de todas as regras, normas, costumes, valores e avaliações de uma determinada comunidade e, portanto, abrir a possibilidade de uma inversão de avaliações e criação de novos valores, uma tal experiência permite ainda um regresso à vida de olhar renovado, por um lado mais crítico, exigente, desconfiado, refinado, capaz de “perguntar mais, mais profundamente, mais rigorosamente, mais duramente, mais maliciosamente e mais silenciosamente do que alguma vez se perguntou na Terra”³⁵⁴, mas, por outro lado, também muito mais alegre, benevolente, apaziguado, reconciliado, grato e aprovador da própria vida, do sofrimento que lhe é inerente, e até mesmo de si próprio. Nas palavras de Nietzsche, no Epílogo a *Nietzsche contra Wagner*, que praticamente repete um outro trecho do mesmo prefácio à *Gaia Ciência*,

De tais abismos, e também do abismo do *grande desprezo*, regressa-se renascido, com uma nova pele, mais comichoso, mais malicioso, com um gosto mais refinado para a alegria, com uma língua mais delicada para todas as coisas boas, com sentidos mais divertidos, com uma segunda inocência mais perigosa na alegria, simultaneamente mais infantil e cem vezes mais sofisticado do que alguém alguma vez foi. Moral: não se é impunemente (*ungestraft*) o espírito mais profundo de todos os milénios – mas também não se o é *sem recompensa* (*unbelohnt*)...³⁵⁵

Nietzsche repete aqui o mesmo tipo de pensamento que, uma vez mais, já havia expressado a propósito dos seus espíritos livres, nomeadamente, que uma tal experiência prolongada de doença, quando superada com sucesso, se revela como um dos antídotos mais eficazes contra qualquer forma de niilismo ou de pessimismo.³⁵⁶ É

³⁵⁴ Cf. NW, Epilog, 1. Cf. também FW, Vorrede, 3.

³⁵⁵ NW, Epilog, 2. Cf. também FW, Vorrede, 4.

³⁵⁶ Cf. MA I, Vorrede, 5: “Es sind die dankbarsten Thiere von der Welt, auch die bescheidensten, diese dem Leben wieder halb zugewendeten Genesenden und Eidechsen: — es giebt solche unter ihnen, die keinen Tag von sich lassen, ohne ihm ein kleines Loblied an den nachschleppenden Saum zu hängen. Und ernstlich geredet: es ist eine gründliche *Kur* gegen allen Pessimismus (den Krebschaden alter Idealisten und Lügenbolde, wie bekannt —) auf die Art dieser freien Geister krank zu werden, eine gute

esta, no fundo, a maior recompensa da superação de um tal estado de doença e, consequentemente, a razão de ser da importância da grande saúde no contexto do projecto filosófico de Nietzsche: se a doença – ou melhor, a convalescença, a sua superação – tem o poder de tornar o seu portador, por um lado, mais distanciado, crítico e exigente relativamente à realidade que o rodeia e, por outro lado, capaz de perspectivar as suas experiências ao ponto de se tornar grato e benevolente relativamente à vida, ao mundo, a si próprio, então, a posse de uma grande saúde permitirá ao filósofo, não só uma simples inversão de perspectivas e criação de novos valores, mas uma inversão e criação de valores que, justamente, adequada a esta nova vivência, expresse tanto o carácter relativo e contingente (isto é, não absoluto, não universal) de qualquer valor, quanto a disposição benevolente, redentora, grata, aprovadora, afirmativa relativamente à vida, ao mundo e a si próprio que experienciou no momento da convalescença. Se tivermos em conta que o grande objectivo do projecto nietzschiano pode ser descrito como a superação do niilismo e de todos os valores e avaliações caluniadoras e negadoras da existência a ele associadas, torna-se clara a razão da tamanha importância atribuída por Nietzsche à grande saúde, ao ponto de a nomear como a pré-condição fisiológica fundamental ou o novo meio necessário para o alcance de um novo fim, o seu novo ideal. Uma vez que, por sua vez, é aos novos filósofos que Nietzsche atribui uma tal tarefa, torna-se também claro por que razão é que são eles, acima de tudo, que deverão aspirar a uma grande saúde.

Note-se como a posse de uma grande saúde – isto é, a capacidade de suportar e de superar uma grande quantidade de doença, tirando ainda proveito dela – é aqui decisiva: uma simples experiência de doença, não complementada ou qualificada por uma grande saúde, equivale, no filósofo, àquilo que, segundo Nietzsche, encontramos em Sócrates, acarretando, portanto, o grave risco de os valores que nesse estado são produzidos não serem mais do que uma expressão modificada da mesma doença e, assim, muito longe de a curarem, antes a elevarem a um novo patamar de gravidade. Tal capacidade de superar a doença de uma forma triunfante e afirmativa – tal grande

Weile krank zu bleiben und dann, noch länger, noch länger, gesund, ich meine “gesünder” zu werden. Es ist Weisheit darin, Lebens-Weisheit, sich die Gesundheit selbst lange Zeit nur in kleinen Dosen zu verordnen.” Cf. também capítulo 3.2.1.1 da presente dissertação.

saúde – revela-se, assim, tanto mais importante quanto maior for o grau de doença a ter de ser ultrapassado, ou não fosse o grau de doença suportado pela grande saúde algo capaz de fazer sucumbir qualquer natureza menos robusta ou preparada para a doença.³⁵⁷ Dada a extensão temporal e espacial da doença de que aqui se trata – o niilismo –, talvez nunca, como hoje, se tenha uma grande saúde revelado tão necessária.

Este é, por assim dizer, o aspecto mais global e também de maior relevância no que diz respeito à relação entre a grande saúde e a filosofia. Há, porém, outros factores, ou componentes mais específicas, que justificam a sua importância filosófica, principalmente se nos concentrarmos na tarefa do filósofo enquanto médico da cultura. São sobretudo estas componentes mais específicas que Nietzsche apresenta em nome próprio, dando a sua própria prática e experiência na filosofia como exemplo. Em primeiro lugar, Nietzsche destaca o facto de, precisamente por conhecer tão de perto tanto o estado de saúde, começo, ascensão, como o estado de doença, declínio, decadência – e, na verdade, *ser* ambos simultaneamente –, ter adquirido uma sensibilidade particular para reconhecer e identificar os sinais de qualquer um deles, tornando-se, pela sua própria experiência, um mestre inigualável nesta matéria:

Esta origem dupla, simultaneamente do degrau mais alto e do degrau mais baixo da escada da vida, ao mesmo tempo *décadent* e *começo* – isto, se alguma coisa, explica essa neutralidade, essa imparcialidade relativamente ao problema global da vida (*Gesammtprobleme des Lebens*), que talvez me distinga. Tenho para os sinais de ascensão e declínio um faro mais apurado do que alguém alguma vez teve, aqui sou mestre *par excellence* — eu conheço ambos, eu sou ambos.³⁵⁸

Este acesso privilegiado a todo e qualquer sinal de ascensão ou declínio é, seguramente, um dos aspectos que permite a Nietzsche considerar-se, talvez, o melhor diagnosticador da história da filosofia. Note-se que um reconhecimento meramente abstracto de um estado de doença não é, aos olhos de Nietzsche,

³⁵⁷ Cf. NL 2[97], KSA 12.108: “Das, woran die zarteren Menschen zu Grunde gehen würden, gehört zu den Stimulanz-Mitteln der *großen* Gesundheit.”

³⁵⁸ EH, *weise*, 1. Cf. ainda, no final da mesma secção: “Eine lange, allzulange Reihe von Jahren bedeutet bei mir Genesung, — sie bedeutet leider auch zugleich Rückfall, Verfall, Periodik einer Art *décadence*. Brauche ich, nach alledem, zu sagen, dass ich in Fragen der *décadence* *erfahren* bin? Ich habe sie vorwärts und rückwärts buchstabiert.” (*Idem*)

suficiente, especialmente se o objectivo for, como o deverá ser para um verdadeiro médico da cultura, a reversão deste mesmo estado. Conforme Nietzsche sublinha com particular veemência no prefácio à *Gaia Ciência*, não há meio de compreender, realmente, o estado de doença, as suas motivações, as suas tendências, as suas direcções, senão pela experiência *real* no seu *próprio corpo* desse mesmo estado, razão pela qual Nietzsche aconselha o filósofo à submissão voluntária à doença como uma das experiências mais refinadas e profícuas ao serviço da sua “curiosidade científica”, nomeadamente, a única que lhe permitirá um verdadeiro acesso ao impacto e aos efeitos, ao nível do pensamento, dessa experiência tão generalizada na cultura moderna e, portanto, também na filosofia, da doença, da dor e do sofrimento. Note-se que o facto de ser *no seu próprio corpo* que o filósofo experimenta a doença não impede que seja, na verdade, do *espírito* que aqui se trata: através da passagem e ultrapassagem de múltiplos estados de saúde e, principalmente, de doença o filósofo procurará pôr à prova não tanto o corpo, enquanto tal, mas através do corpo, o próprio espírito, percebendo a que tipo de modificações, necessidades, tentações e atracções este é impelido quando confrontado com a doença.³⁵⁹ A grande questão é, pois, na formulação de Nietzsche: “o que acontece ao próprio pensamento quando submetido à *pressão* da doença?” – e é precisamente esta a experiência que o filósofo pode e deve levar a cabo no seu próprio corpo. Nas palavras de Nietzsche, neste mesmo prefácio,

Um psicólogo conhece poucas questões tão atraentes como a da relação entre saúde e filosofia; e no caso em que ele próprio adoece, traz consigo, para a sua própria doença, toda a sua curiosidade científica (...). Depois de um tal auto-questionamento, de uma tal auto-tentação, aprende-se a olhar com um olho mais subtil para tudo o que até hoje se filosofou; adivinha-se melhor do que antes os desvios involuntários, as travessas, os locais de repouso e os locais *solarengos* do pensamento, para os quais os pensadores sofredores, precisamente enquanto sofredores, são conduzidos e seduzidos; sabe-se agora para onde é que o *corpo* doente e as suas necessidades empurra, impele, atrai o espírito inconscientemente – para o sol, a calma, a benevolência, a paciência, o remédio, o alívio, num qualquer sentido.³⁶⁰

³⁵⁹ Cf. STEGMAIER (2012: 603).

³⁶⁰ FW, Vorrede, 2.

Nietzsche compara esta incursão temporária e voluntária por um estado de doença com o momento de entrega ao sono de um viajante que, porém, planeia acordar e acordará numa determinada hora: tal como o viajante sabe que algo em si não está adormecido e o despertará a tempo, também o filósofo se entrega à doença sabendo, porém, que nem tudo nele adoece e que, na hora certa, saberá “apanhar o espírito *em flagrante*”³⁶¹, quer dizer, num momento de “fraqueza, ou inversão, ou resignação, ou endurecimento, ou obscurecimento, ou qualquer outra condição doentia do espírito, que em dias saudáveis tem o *orgulho* do espírito contra si.”³⁶² Trata-se, pois, acima de tudo, de adoecer ou empatizar, num primeiro momento, com filosofias e mundividências doentes, para depois, num momento de eventual convalescença e transfiguração do espírito, as poder identificar e, principalmente, superar.

Naturalmente, a passagem por estados de saúde, se realizada com o mesmo grau de alerta e empatia acima descritos, também terá a sua importância, especialmente enquanto ferramenta de contraste e alternativa – isto é, de multiplicação de perspectivas – relativamente a um estado de doença. Note-se que o verdadeiro avaliador do carácter saudável ou doentio de um determinado pensamento ou filosofia é o próprio corpo que os experiencia, pelo que, no limite, uma determinada experiência só é determinável como de saúde ou de doença *a posteriori*, quer dizer, depois de o seu impacto se ter feito sentir no corpo e surtido efeitos ao nível do espírito de quem a vivenciou. Por este motivo, à partida não haverá sequer uma preferência concreta pelos estados de doença relativamente aos estados de saúde.³⁶³ De facto, diz-nos Nietzsche, e dado o carácter absolutamente singular e particular de cada filosofia, “um filósofo que tenha percorrido e continue a percorrer o caminho por muitas saúdes percorreu também o caminho pelo mesmo número de

³⁶¹ *Idem.*

³⁶² *Idem.*

³⁶³ Segundo MONTEBELLO (2001: 84-85), trata-se, com efeito, de viver no próprio corpo toda a história da filosofia, a fim de testar o sentimento de poder das mais diversas ideias, pensamentos, valores, culturas ou tradições, designando como sãs aquelas que aspiram a uma expansão da vida e produzem um aumento do sentimento de poder e, inversamente, como doentes ou decadentes aquelas que resistem a toda a mudança e conduzem a um declínio do mesmo.

filosofias”³⁶⁴. E é precisamente a esta constante oscilação, transmutação, transfiguração do filósofo em múltiplas modulações de pensamento, de saúde, de doença, que Nietzsche chama filosofia: “— esta arte da transfiguração é, justamente, a filosofia”³⁶⁵.

Relembre-se, de resto, que o que Nietzsche valoriza não é a doença *per se*, mas a grande saúde, quer dizer, a convivência polêmica entre os estados de saúde e de doença, a alternância entre os dois, a capacidade de reverter um no outro e, principalmente, o poder de superar constantemente o estado de doença. Se Nietzsche parece, ainda assim, acentuar mais a importância da experiência da doença relativamente à da saúde é sobretudo porque, por um lado, não são à partida necessários encorajamentos ou incentivos para a experiência da saúde e, por outro lado, porque se o que está em causa é vencer um inimigo (a doença ou, mais concretamente, o niilismo), há que, acima de tudo, conhecê-lo bem e aprender a reconhecê-lo³⁶⁶, para que se encontrem também os melhores meios de defesa contra ele, coisa que não se conseguirá a partir da perspectiva da saúde, mas apenas através da experiência real e vivida dele.

A submissão voluntária à doença por parte de um filósofo parece, assim, cumprir vários fins ou objectivos. Em primeiro lugar, ela permite a compreensão adequada, porque vivida, do desenvolvimento do pensamento filosófico anterior a ele e das contingências que o determinaram e dirigiram por determinados caminhos e orientações doentias, sendo esta uma condição indispensável para que a sua superação seja possível. Em segundo lugar e em estreita conexão com o primeiro, o

³⁶⁴ Cf. FW, Vorrede, 3. Cf. também FW, Vorrede, 2: “Man hat nämlich, vorausgesetzt, dass man eine Person ist, nothwendig auch die Philosophie seiner Person: doch giebt es da einen erheblichen Unterschied. Bei dem Einen sind es seine Mängel, welche philosophiren, bei dem Andern seine Reichthümer und Kräfte. Ersterer hat seine Philosophie *nöthig*, sei es als Halt, Beruhigung, Arznei, Erlösung, Erhebung, Selbstentfremdung; bei Letzterem ist sie nur ein schöner Luxus, im besten Falle die Wollust einer triumphirenden Dankbarkeit, welche sich zuletzt noch in kosmischen Majuskeln an den Himmel der Begriffe schreiben muss.”

³⁶⁵ Cf. FW, Vorrede, 3.

³⁶⁶ Cf. por exemplo WA, Vorwort: “Nicht dass ich gegen diese Krankheit undankbar sein möchte. Wenn ich mit dieser Schrift den Satz aufrecht halte, dass Wagner *schädlich* ist, so will ich nicht weniger aufrecht halten, *wem* er trotzdem unentbehrlich ist — dem Philosophen. Sonst kann man vielleicht ohne Wagner auskommen: dem Philosophen aber steht es nicht frei, Wagner’s zu entrathen. Er hat das schlechte Gewissen seiner Zeit zu sein, — dazu muss er deren bestes Wissen haben.”

filósofo aprende, depois de uma tal experiência, a conhecer-se melhor e a reconhecer em si mesmo eventuais sinais de declínio ou adoecimento, ganhando assim uma ferramenta adicional na luta contra a sua própria eventual queda no pessimismo ou no niilismo. Por último, e mais importante ainda, por se tornar tão familiar com ambos os estados, ambos os extremos de saúde e de doença, o filósofo aprende a relativizar cada um destes estados, ou melhor, a perspectivá-los um através do outro, quer dizer, a ver a doença com os olhos da saúde e, inversamente, a saúde através da doença, o que por sua vez permite uma considerável expansão do número de perspectivas possíveis sobre um determinado fenómeno e, conseqüentemente, também a possibilidade da sua inversão. É precisamente porque se tornou, como ninguém, mestre neste exercício constante, nesta permanente oscilação entre as perspectivas da saúde e da doença, do declínio e da ascensão, da riqueza e da pobreza de vida, e também na arte da sua inversão, que Nietzsche considera que talvez apenas para ele o cumprimento da sua tarefa, a transvaloração de todos os valores, seja possível. Conforme explicita em *Ecce Homo*,

Olhar, a partir da óptica do doente, para conceitos e valores *mais saudáveis* e, inversamente, a partir da plenitude e auto-confiança da vida *abundante*, olhar para baixo, para o trabalho secreto do instinto de decadência — esse foi o meu exercício mais longo, a minha verdadeira experiência; se em alguma coisa me tornei mestre foi nisso. Tenho-o agora na mão, tenho a mão certa para *inverter perspectivas*: primeira razão pela qual talvez apenas para mim uma “transvaloração de todos os valores” seja, de todo, possível. —³⁶⁷

Vemos, portanto, que esta capacidade de oscilar de forma triunfante entre saúde e doença se revela um importante trunfo para o filósofo não só no que diz respeito à sua capacidade de diagnóstico, mas, mais importante ainda, à sua capacidade de superação da doença — não só nele próprio, mas na sociedade ou cultura no seu todo, ou não fosse ele, segundo Nietzsche, o grande responsável pela criação de novos valores, pela configuração de uma nova mundividência, pela difusão de um novo ideal. Uma das coisas que o facto de se ser saudável e doente ao mesmo tempo permite é, com efeito, que as perspectivas se multipliquem ou, por outras palavras, que o olhar não se feche ou encerre numa única perspectiva, aspecto

³⁶⁷ EH, *weise*, 1.

fundamental para que não se sucumba à patologia generalizada e se consiga uma verdadeira superação do seu tempo – coisa que, efectivamente, terá faltado aos pensadores a que Nietzsche chama doentes ou decadentes em si, entre os quais se incluem, de um ponto de vista filosófico, os principais motores e promotores da doença.

O caso de Schopenhauer parece, aqui, ser o caso mais paradigmático e elucidativo: esmagado pelo sofrimento que identificou como essencial, necessário e onnipresente em qualquer existência humana, Schopenhauer precipitou-se no seu juízo de valor sobre a vida, pronunciando-a como destituída de qualquer sentido ou valor intrínseco. Não possuindo os juízos de valor sobre a vida, segundo Nietzsche, qualquer valor senão enquanto sintomas³⁶⁸, poderíamos dizer que, da sua perspectiva, Schopenhauer fora simplesmente assolado pela doença, sem qualquer capacidade de lhe reagir e muito menos de a combater ou superar. Assim sendo, Schopenhauer manteve-se encerrado e cativo numa determinada perspectiva, que, apesar de lhe parecer absoluta, universal, irrefutável, se revela antes limitada, contingente e condicionada pela sua própria experiência de vida e pela sua própria relação com ela. Se Schopenhauer não se tivesse afundado tão profundamente na doença, se tivesse mantido em si uma réstia de saúde, ou se tivesse ganho prática neste exercício de oscilação entre a saúde e a doença e de perspectivação de uma através da outra, teria percebido que o seu juízo não era uma verdade absoluta, mas apenas uma determinada interpretação do fenómeno entre tantas outras possíveis e, como tal, que o mesmo fenómeno poderia, com igual veracidade, ser visto da perspectiva contrária, mais concretamente, se ou quando percebido de um ponto de vista de saúde.³⁶⁹ Se

³⁶⁸ Cf. por exemplo FW, Vorrede, 2; GD, Sokrates, 2, Moral, 5. Cf. também capítulo 2.2.1 da presente dissertação.

³⁶⁹ No prólogo à segunda parte de *Humano Demasiado Humano*, Nietzsche dá um excelente exemplo de como se pode ultrapassar um estado de doença (um ataque de pessimismo, por exemplo), através do apelo à perspectiva contrária (a própria obra será, ela mesma, resultado deste processo de perspectivação e inversão de perspectivas): “Einem feineren Auge und Mitgefühl wird es trotzdem nicht entgehn, was vielleicht den Reiz dieser Schriften ausmacht, — dass hier ein Leidender und Entbehrender redet, wie als ob er *nicht* ein Leidender und Entbehrender sei. Hier *soll* das Gleichgewicht, die Gelassenheit, sogar die Dankbarkeit gegen das Leben aufrecht erhalten werden, hier waltet ein strenger, stolzer, beständig wacher, beständig reizbarer Wille, der sich die Aufgabe gestellt hat, das Leben wider den Schmerz zu vertheidigen und alle Schlüsse abzuknicken, welche aus Schmerz, Enttäuschung, Ueberdruß, Vereinsamung und andrem Moorgrunde gleich giftigen Schwämmen aufzuwachsen pflegen.

Schopenhauer tivesse adquirido esta capacidade ou esta mestria que Nietzsche reclama como exclusivamente sua, teria tido a possibilidade de reconhecer o pessimismo como doença a partir dos primeiros momentos em que este ameaçasse apoderar-se de si e, eventualmente, teria tido também a capacidade de se insurgir contra ele e de o superar, caso em que os seus escritos teriam uma natureza radicalmente diferente: em vez de uma defesa acérrima do “dogma” do pessimismo, Schopenhauer poderia ter exposto a história da sua superação, funcionando assim não como um promotor da doença, mas como seu eventual terapeuta.

Em grande medida, é precisamente este o objectivo (confessado) de grande parte das obras de Nietzsche e, portanto, um argumento adicional em favor da relevância filosófica dos seus escritos sobre as suas doenças, a sua saúde e as suas convalescenças. Conforme Nietzsche explicita no prefácio ao segundo volume de *Humano demasiado Humano*, quase todas as suas obras são, de uma forma ou de outra, frutos de uma convalescença, de algo ultrapassado, razão pela qual deveriam ser “datadas para trás”:

Os meus escritos falam *apenas* das minhas superações (*Ueberwindungen*): “eu” encontro-me neles, com tudo o que me foi adverso, *ego ipsissimus*, e até mesmo, se me for permitida uma expressão mais orgulhosa, *ego ipsissimum*. Adivinha-se: eu já tenho muito – *abaixo* de mim... Mas foi sempre preciso o tempo, a convalescença, a lonjura, a distância, até que se agitasse em mim a vontade de pelar, explorar, expor, “apresentar” (ou como se lhe quisesse chamar) posteriormente alguma coisa vivida e sobrevivida (*Erlebtes und Ueberlebtes*), um qualquer facto ou fatalidade (*Factum oder Fatum*), para o conhecimento. Neste sentido, todos os meus escritos – com apenas uma, ainda que significativa excepção – devem ser *datados para trás*: falam sempre de um “atrás de mim” – (...) ³⁷⁰

Dies giebt vielleicht gerade unsern Pessimisten Fingerzeige zur eignen Prüfung? — denn damals war es so, wo ich mir den Satz abgewann: ,ein Leidender hat auf Pessimismus *noch kein Recht!*‘, damals führte ich mit mir einen langwierig-geduldigen Feldzug gegen den unwissenschaftlichen Grundhang jedes romantischen Pessimismus, einzelne persönliche Erfahrungen zu allgemeinen Urtheilen, ja Welt-Verurtheilungen aufzubauschen, auszudeuten... kurz, damals drehte ich meinen Blick *herum*.” (MA II, Vorrede, 5). Cf. também FW, Vorwort, 1.

³⁷⁰ MA II, Vorrede, 1. Nietzsche dá ainda exemplos concretos de obras que resultaram de um processo de convalescença, como *O Nascimento da Tragédia*, que terminou “lentamente convalescendo de uma doença trazida do campo [de guerra]” (GT, Versuch, 1), as *Considerações Intempestivas*, correspondentes às suas convalescenças da cultura alemã, da “doença histórica”, de Schopenhauer e de Wagner, respectivamente (MA II, Vorrede, 1), *Humano demasiado Humano*, resultado de seis anos de convalescença, como “continuação e duplicação de uma cura espiritual, nomeadamente, do auto-tratamento *anti-romântico* que o meu próprio instinto ainda saudável inventara e me prescrevera contra um adoecimento temporário na forma mais perigosa de romantismo” (MA II, Vorrede, 2); A *Gaia*

Nietzsche nunca escreve, portanto, em estado de doença (isto é, da perspectiva da doença), nem os seus escritos falam das suas doenças, mas sim e apenas das suas convalescenças, das suas (auto)superações, das suas vitórias sobre as mais variadas formas de doença. Ora, sendo as suas obras, elas próprias, um produto ou fruto desse mesmo processo de convalescença, elas podem, conforme Nietzsche explicita, ser também pedagógicas e, mais importante ainda, ter um efeito terapêutico sobre o seu leitor, como uma espécie de “*doutrina da saúde* que pode ser recomendada como *disciplina voluntatis* às naturezas mais espirituais da geração vindoura”³⁷¹.

Nietzsche refere-se, em particular, à sua superação ou convalescença de todas as interpretações ou perspectivas negadoras da vida, seja sob a forma de niilismo, de pessimismo ou de romantismo, pretendendo com as suas obras mostrar “aos pessimistas dos nossos dias (...) como – *se faz*”³⁷². E aquilo que se faz é, conforme o próprio Nietzsche explicita no mesmo texto, prescrever-se, à semelhança do que um médico pode fazer relativamente aos seus pacientes, ambientes e climas mais apropriados à superação do seu estado actual, neste caso “climas de alma (*Klima der Seele*)”³⁷³ diferentes e inexplorados, mas que, em todo o caso, contrariem as tendências e os pensamentos presentes ou, por outras palavras, permitam uma inversão de perspectiva – por exemplo, a auto-prescrição temporária de um “clima” de optimismo quando o pessimismo ameaça, apenas com o “propósito da

Ciência (FW, Vorwort, 1) e *Assim falava Zaratustra*, que surgiu num Inverno repleto de condições desfavoráveis e em que a sua saúde “não era a melhor”, comprovando a sua máxima segundo a qual “tudo o que é decisivo surge ‘apesar de’” (EH, Z, 1).

³⁷¹ MA II, Vorrede, 2.

³⁷² Cf. MA II, Vorrede, 2: “Aus ihnen redet ein Pessimist, der oft genug aus der Haut gefahren, aber immer wieder in sie hineingefahren ist, ein Pessimist also mit dem guten Willen *zum* Pessimismus, — somit jedenfalls kein Romantiker mehr: wie? sollte ein Geist, der sich auf diese Schlangenklugheit versteht, *die Haut zu wechseln*, nicht den heutigen Pessimisten eine Lektion geben dürfen, welche allesamt noch in der Gefahr der Romantik sind? Und ihnen zum Mindesten zeigen, wie man das — *macht?*...”

³⁷³ Cf. MA II, Vorrede, 5: “Gleich wie ein Arzt seinen Kranken in eine völlig fremde Umgebung stellt, damit er seinem ganzen ‚Bisher‘, seinen Sorgen, Freunden, Briefen, Pflichten, Dummheiten und Gedächtnismartern entrückt wird und Hände und Sinne nach neuer Nahrung, neuer Sonne, neuer Zukunft ausstrecken lernt, so zwang ich mich, als Arzt und Kranker in Einer Person, zu einem umgekehrten unerprobten *Klima der Seele*, und namentlich zu einer abziehenden Wanderung in die Fremde, in *das* Fremde, zu einer Neugierde nach aller Art von Fremdem...”

recuperação”³⁷⁴ e para que mais tarde se possa “voltar a ter o *direito* a ser pessimista”³⁷⁵ – mas, naturalmente, um pessimista diferente, nomeadamente, um pessimista que, marcado pela força, pela coragem e pelo orgulho, reconhecendo a ubiquidade da dor, do temível, do problemático na existência, já não os toma e, muito menos, os utiliza para condenar a existência.³⁷⁶ Assim, o resultado de uma tal cura é “um fortalecimento espiritual, um aumento da alegria e uma abundância de saúde”³⁷⁷, reflectida numa aprovação grata e incondicional da vida. É esta, segundo Nietzsche, a grande recompensa que a própria vida nos dá pela persistência na vontade e no amor pela vida e na luta contra qualquer interpretação niilista ou pessimista da existência. Para voltarmos ao início da nossa exposição sobre a grande saúde, importa referir que tal só é possível para quem possua em si, justamente, essa ambiguidade ou complexidade da grande saúde que permite conciliar num mesmo corpo tanto as forças mais negadoras quanto os poderes mais afirmadores da existência, sendo ainda capaz de fazer estes últimos triunfar e prevalecer.

É por isso mesmo que, no final deste prólogo, Nietzsche rejeita directamente a tese segundo a qual a sua experiência de doença e de convalescença tenham um interesse meramente pessoal³⁷⁸: através da sua experiência, Nietzsche pretende, muito mais do que simplesmente explicar ou elucidar de um ponto de vista meramente teórico, *mostrar*, no seu próprio corpo, o que é e como se alcança uma grande saúde – e fá-lo, precisamente, sobretudo para quem mais dela virá a precisar um dia e a quem, por sua vez, dedica grande parte dos seus escritos:

³⁷⁴ Cf. MA II, Vorrede, 5. Cf. também EH, Warum ich so weise bin, 2: “Denn man gebe Acht darauf: die Jahre meiner niedrigsten Vitalität waren es, wo ich *aufhörte*, Pessimist zu sein: der Instinkt der Selbst-Wiederherstellung *verbot* mir eine Philosophie der Armuth und Entmuthigung...”; EH, weise, 6: “In den Zeiten der *décadence* *verbot* ich sie [Rach- und Nachgefühle] mir als schädlich; sobald das Leben wieder reich und stolz genug dazu war, verbot ich sie mir als *unter* mir.”

³⁷⁵ Cf. MA II, Vorrede, 5.

³⁷⁶ Cf. MA II, Vorrede, 7. Este é, naturalmente, o pessimismo que Nietzsche identificara nos Gregos da era trágica, e ao qual chamara “pessimismo dionisíaco” ou “pessimismo da força” (cf. GT, Versuch, 1; FW, 370; NL 14[25], KSA 13.229).

³⁷⁷ Cf. MA II, Vorrede, 5.

³⁷⁸ Cf. MA II, Vorrede, 6: “— Sollte mein Erlebniss — die Geschichte einer Krankheit und Genesung, denn es lief auf eine Genesung hinaus — nur mein persönliches Erlebniss gewesen sein? Und gerade nur *mein* “Menschlich-Allzumenschliches”? Ich möchte heute das Umgekehrte glauben; das Zutrauen kommt mir wieder und wieder dafür, dass meine Wanderbücher doch nicht nur für mich aufgezeichnet waren, wie es bisweilen den Anschein hatte —.”

Acima de tudo, porém, a vós, que carregais o fardo mais pesado, a vós raros, mais ameaçados, mais espirituais, mais corajosos, que tendes de ser a *consciência* (*Gewissen*) da alma moderna e, enquanto tal, de possuir o seu *conhecimento* (*Wissen*), no qual se reúne tudo aquilo que hoje possa haver de doença, veneno ou perigo — [a vós,] cujo destino determina que tenhais de ser mais doentes do que qualquer indivíduo, pois não sois “apenas indivíduos”... cujo consolo é o de conhecerdes, ah! e de trilhades o caminho para uma *nova* saúde, uma saúde de amanhã e de depois de amanhã, vós, predestinados e vitoriosos, vós, superadores do vosso tempo, vós homens mais saudáveis e mais fortes, vós, *bons europeus*! — —³⁷⁹

Talvez tenha sido este, da perspectiva de Nietzsche, um dos seus maiores legados para a história da filosofia: por ser “médico e paciente numa pessoa”³⁸⁰, por ser incorporação viva da grande saúde, Nietzsche deixou-se a si próprio e a sua própria experiência como exemplo. E porque a sua “maior vivência foi uma *convalescença*”³⁸¹, aquilo de que acima de tudo deixou exemplo foi da forma como o filósofo, filho e fruto mais subtil e sofrido do seu próprio tempo, pode, ainda assim, fazer do seu próprio corpo um campo de batalha e superar em si mesmo o que de mais patológico há na sua cultura, condição de possibilidade de se tornar, por sua vez, um verdadeiro médico e “benfeitor de toda a sociedade”³⁸² ou um autêntico “salvador”³⁸³, sem que, parafraseando Nietzsche, “para isso precise de fazer milagres ou deixar-se crucificar”³⁸⁴.

3.2.3. Grande Saúde e Terapia

Chegados ao último capítulo da presente tese, estamos agora em condições de fazer a ligação entre os dois pilares condutores do nosso estudo e inclusivamente

³⁷⁹ MA II, Vorrede, 6.

³⁸⁰ Cf. MA II, Vorrede, 5.

³⁸¹ WA, Vorwort.

³⁸² Cf. MA I, 243.

³⁸³ *Idem*.

³⁸⁴ *Idem*. Cf., porém, o contexto original das expressões citadas: “ (...) — kurz ein guter Arzt bedarf jetzt der Kunstgriffe und Kunstvorrechte aller andern Berufsclassen: so ausgerüstet, ist er dann im Stande, der ganzen Gesellschaft ein Wohlthäter zu werden, durch Vermehrung guter Werke, geistiger Freude und Fruchtbarkeit, durch Verhütung von bösen Gedanken, Vorsätzen, Schurkereien (deren ekler Quell so häufig der Unterleib ist), durch Herstellung einer geistig-leiblichen Aristokratie (als Ehestifter und Eheverhinderer), durch wohlwollende Abschneidung aller sogenannten Seelenqualen und Gewissensbisse: so erst wird er aus einem “Medicinmann” ein Heiland und braucht doch keine Wunder zu thun, hat auch nicht nöthig, sich kreuzigen zu lassen.”

constituintes do seu título, nomeadamente, a grande saúde e a terapia nietzschiana. Do que foi previamente analisado e esclarecido neste mesmo capítulo, a conexão entre ambas dever-se-á já, na verdade, ter tornado evidente: se a grande saúde é apresentada como, por um lado, a condição fisiológica fundamental do “tipo Zaratustra” e, por analogia, também dos novos filósofos, e, por outro lado, como o meio indispensável para o alcance de “um novo fim”, de “um novo ideal”, da transmutação de todos os valores e da criação de novos valores, segue-se, na interpretação que aqui propomos, que o alcance de uma grande saúde terá de ser, igualmente, a condição de possibilidade da execução da terapia nietzschiana.

Relembre-se, com efeito, que na base da nossa atribuição a Nietzsche de um projecto terapêutico se encontra a reinterpretação do projecto fundamental da “transvaloração de todos os valores (*Umwertung aller Werthe*)” como, justamente, um projecto de terapia, quer dizer, um projecto que se acredita ter como motivação fundamental o diagnóstico do sistema de valores corrente como o grande responsável pela doença do homem e da cultura ocidentais e, por conseguinte, como finalidade a recondução deste estado doentio a um estado de saúde, através de uma radical transmutação destes mesmos valores. Vimos que esta tarefa engloba, por assim dizer, dois momentos fundamentais, sendo também estes que poderão converter os futuros filósofos em “médicos da cultura”: se, por um lado, há que levar a cabo um processo de desconstrução da moral vigente, o que implica investigar as suas origens (e desenvolvimento) e denunciar, não só o seu carácter histórico, contingente, arbitrário, mas também o seu impacto nocivo ou prejudicial ao melhor desenvolvimento humano (aquilo a que podemos chamar o elemento destrutivo da terapia de Nietzsche), por outro lado, há também que criar novos valores que, mais condizentes com a natureza humana e favoráveis ao seu crescimento, florescimento, elevação, se ofereçam como alternativa ao ideal e moral vigentes e evitem o vazio que um total caos normativo poderia originar (elemento construtivo da terapia).

Note-se, com efeito, que mais do que a uma simples transformação dos valores dominantes, Nietzsche aspira a uma transformação da mundividência que lhes está subjacente. No centro desta mundividência ancestral encontra-se, como vimos, a ideia de que a vida, por ser pejada de sofrimento e terminar com o facto inevitável da

morte, é um empreendimento vazio, vazio e destituído de valor, ao qual urge conferir um sentido, um significado, um propósito, uma justificação. Por outras palavras, a vida é uma maldição para a qual é necessária uma redenção ou, na formulação que aqui preferimos, a vida é uma doença para a qual é necessária uma cura ou terapia. Num certo sentido e como procurámos defender ao longo do presente trabalho, esta necessidade de conferir um sentido à vida e de fornecer aos homens uma terapia foi a maior motivação por detrás do corrente sistema de valores, pelo que, para que uma verdadeira transmutação se realize, é acima de tudo contra ela que é preciso lutar. Para que tal seja possível, é necessário que se recupere para o sofrimento um valor positivo e para a vida a sua capacidade de auto-justificação ou legitimação, ou seja, que se cultive no homem essa capacidade para afirmação incondicional de si mesmo, do mundo e da vida que, recusando qualquer tipo de justificação ou sentido que não lhe seja imanente, dispensará, também, toda e qualquer forma de terapia. É neste sentido que, no presente estudo, caracterizámos o empreendimento terapêutico de Nietzsche como uma terapia da própria terapia: com ela se pretende, não só um tratamento dos efeitos secundários nefastos de todas as anteriores tentativas de terapia, como também e principalmente, a um nível mais profundo e fundamental, da própria necessidade de toda e qualquer terapia.³⁸⁵

Dado o enraizamento profundo do sistema de valores corrente e a longa habituação do homem, não só a estes mesmos valores, mas também ao ideal, ao sentido e à “terapia” que lhes está subjacente, Nietzsche considera que para uma verdadeira transmutação desta mundividência é necessário, por um lado, que haja intermediários desta transformação, que possam servir como exemplos de transfiguração individual e, ao mesmo tempo, assumir o papel de novos guias espirituais (os novos filósofos); e, por outro lado, que estes intermediários, precisamente para que o possam ser, possuam em si a complexidade que lhes permita,

³⁸⁵ Num sentido semelhante, ainda que não idêntico, VALIUNAS (2004) defende que para Nietzsche estaria em causa uma redenção da humanidade da necessidade de redenção e STEGMAIER (2012: 613) afirma que “o ideal de um espírito livre, rico e generoso é, por fim, não ter necessidade de qualquer ideal”. STEGMAIER (2012: 612) acrescenta ainda que o ideal do espírito livre se deve, por isso, tornar supérfluo e suprimir-se a si mesmo, tese que também defendemos relativamente à terapia de Nietzsche.

num primeiro momento, a profunda incorporação e vivência de todo este ideal e de tudo o que nele é nocivo, prejudicial e doentio, mas, num segundo momento, também a força, a robustez e a plasticidade que lhes permita superá-lo em si mesmos e dar o impulso a interpretações e valores contrários, bem como a coragem para promover uma mundividência que seja capaz de afirmar todo o sofrimento existencial e uma vida que não possua qualquer sentido ou significado que a transcenda. Por outras palavras, os novos filósofos terão de ter a capacidade de possuir em si, simultaneamente, tanto a doença, elevada ao seu grau mais extremo de gravidade, como a saúde, num grau ainda mais elevado, que lhes permita superar a doença, transformando-a ainda em algo positivo e a seu favor. Foi a esta complexidade que Nietzsche chamou, como vimos, grande saúde, e é precisamente porque só ela, pelas razões que analisámos em detalhe nas secções precedentes, confere ao espírito essa capacidade de distanciamento da mundividência comum, de multiplicação de perspectivas, de inversão de avaliações, de valorização dos elementos tidos como “negativos” da existência, de vitória sobre cada episódio de doença e de eventual recaída nela, de superação de toda e qualquer forma de niilismo ou de pessimismo, de renovação da afirmação incondicional da vida a cada recuperação, a cada convalescença da doença, que Nietzsche a considera como o meio necessário ou a condição fisiológica fundamental para o alcance do seu novo fim ou do seu novo ideal, ou seja, da transvaloração de todos os valores, da elevação da cultura, do cultivo de um novo tipo de homem, ou, na interpretação que aqui propomos, da sua terapia de toda e qualquer terapia.

Neste sentido, importa sublinhar que a grande saúde é, justamente, o *meio* ou a *condição de possibilidade* da terapia nietzschiana – e não o seu resultado ou finalidade. Por conseguinte, a grande saúde também não corresponde ao ideal nietzschiano, tendo, portanto, um valor meramente instrumental para o seu alcance. Com efeito, este ideal transformar-se-ia em utopia, se se pretendesse que, no final da terapia, toda a humanidade fosse portadora de uma grande saúde. Num certo sentido, tal não seria, sequer, desejável: as diferenças entre os homens têm de ser respeitadas e devem ser mantidas, pelo que continuará sempre a haver homens mais fracos, mais dependentes, mais necessitados de apoio, mais doentes, mais gregários, mais vulgares,

mais submissos a regras e a valores comuns. A grande saúde não é, pois, em nenhum momento aspirada para o grosso dos homens, mas apenas para aqueles que, por terem uma natureza especialmente robusta, selecta ou “superior” – os novos filósofos –, a poderão encarnar e, assim, ser os veículos dessa transmutação cultural, social, ética e normativa que, indirectamente, poderá vir a beneficiar e a ter um efeito terapêutico sobre a sociedade no seu todo – é por isso que, como vimos, não se deverá considerar Nietzsche um filósofo absolutamente individualista ou elitista, apesar de alguma aparência em sentido contrário: embora Nietzsche escreva para poucos e pareça concentrar os seus esforços na angariação e promoção dessa minoria de espíritos especialmente dotados e elevados, também eles têm, para Nietzsche, um carácter essencialmente instrumental, na medida em que o seu grande valor e responsabilidade reside no facto de deverem ser eles os meios ou veículos dessa mesma elevação global da cultura e dos homens no seu todo.³⁸⁶

Note-se porém que, assim sendo, há um sentido em que a grande saúde pode, de facto, ser encarada como um resultado da terapia nietzschiana, nomeadamente, se considerarmos que os novos filósofos são um fruto do “cultivo” ou da “terapia” que Nietzsche leva a cabo nos seus textos. Vimos, com efeito, que Nietzsche não explicita directamente, em parte nenhuma, o que entende por grande saúde ou o que fazer para alcançá-la; no entanto, os seus textos são já, num certo sentido, uma demonstração disso mesmo e pretendem, conforme expresso no prefácio à segunda parte de *Humano demasiado Humano*, funcionar como uma “doutrina da saúde” para as naturezas mais espirituais. No sentido em que os novos filósofos poderão querer tomá-lo como exemplo e levar a cabo uma prática filosófica semelhante àquela que Nietzsche apresenta nos seus textos, o seu eventual alcance de uma grande saúde, a sua libertação de todo o tipo de mundividências pessimistas e de ideais doentios, a sua capacidade para dar continuidade ao projecto nietzschiano, podem, de facto, até um certo ponto, ser considerados como o resultado de um certo efeito “terapêutico” dos textos nietzschianos. Neste sentido, podemos efectivamente admitir a existência de duas dimensões no projecto terapêutico de Nietzsche, sendo que, porém, a primeira

³⁸⁶ Cf. capítulo 1.2.2 da presente dissertação.

dimensão, mais directa e imediata, se encontra totalmente subordinada à segunda, mais lata e fundamental: a terapia directa, individual é, por assim dizer, uma mera condição de possibilidade da terapia indirecta, global, razão pela qual a excepionalidade da grande saúde é também, da mesma forma, apenas o meio necessário para o alcance de um estado de saúde global e generalizado.³⁸⁷

Em grande medida, é precisamente a reprodução deste modelo aquilo que se espera dos novos filósofos que pretendam, precisamente, dar continuidade ao projecto filosófico-terapêutico de Nietzsche. Note-se que, também na acção destes novos filósofos, as duas dimensões, directa e indirecta, da terapia deverão estar presentes, mantendo-se a relação de subordinação do primeiro momento relativamente ao segundo: embora os seus escritos possam ter efeitos directos a um nível individual, aquilo que se espera do filósofo do futuro é, porém, que a sua actividade tenha um impacto que transcenda a esfera restrita dos seus leitores e possa tomar parte naquilo a que Nietzsche chama a “grande guerra”³⁸⁸ do espírito, e para a qual também contribuiu, isto é, aquela guerra que, impulsionada pela “transvaloração de todos os valores”, oporá os novos valores e mundividências aos valores e ideais milenarmente estabelecidos.

É interessante notar que Nietzsche utiliza precisamente a mesma expressão – *Umwertung aller Werthe* – para designar a “revolta dos escravos” que, como vimos, na sua interpretação terá estado na origem do sistema moral vigente.³⁸⁹ Também neste caso se tratou de uma guerra espiritual entre diferentes valores e mundividências, e Nietzsche parece esperar que uma revolução do mesmo género e com o mesmo (ou mesmo maior) grau de impacto – a *Umwertung* é “um raio fulminante” que “porá o mundo em convulsões”³⁹⁰ – volte a ter lugar. Não se deverá, porém, exagerar nas semelhanças, havendo importantes diferenças que importa assinalar. Em primeiro lugar, apesar do equívoco que a expressão poderá causar, na

³⁸⁷ Relembre-se que, dada a concepção nietzschiana de saúde, este estado de saúde global e generalizado não corresponde a uma total erradicação da doença, mas antes pressupõe a doença e vive da dialéctica entre saúde e doença, pelo que implicará ainda e sempre um estado de tensão e de conflito, e não um estado de harmonia perfeita e eterna.

³⁸⁸ Cf. EH, JGB, 1.

³⁸⁹ Cf. capítulo 2.2.2.2 da presente dissertação.

³⁹⁰ Cf. EH, WA, 4.

Umwertung de Nietzsche não se trata de uma simples inversão de valores, como terá acontecido aquando da “revolta dos escravos”, quer dizer, não se trata de, pura e simplesmente, passar a considerar bom aquilo que previamente era considerado mau e, inversamente, passar a chamar mau ao que anteriormente era tido como bom. Trata-se, antes de mais, de uma reavaliação do sistema de valores corrente – e uma reavaliação que terá de ser extra-moral, quer dizer, não ter como critério avaliativo qualquer padrão moral, mas antes, como Nietzsche explicita no prefácio à *Genealogia*, o seu impacto (positivo ou negativo, promotor ou degenerador, benéfico ou prejudicial) ao nível do organismo que o incorpora, seja à micro-escala do indivíduo, ou à macro-escala da cultura.³⁹¹ Trata-se, pois, de uma avaliação do valor da própria moralidade e dos valores correspondentes, tendo em vista a saúde, o crescimento, a elevação, o florescimento, o futuro do homem.³⁹²

Tal implica, por um lado, que os novos valores, resultantes deste processo, não serão criações absolutas, a partir do nada, mas antes uma transformação ou transmutação e uma superação de valores já existentes (tal como, de resto, já acontecera na primeira transvaloração judaico-cristã); por outro lado, tal implica também que nem todos os valores tenham de ser, necessariamente e sem excepção, criticados ou superados, mas apenas aqueles que se provem nocivos ou prejudiciais. Ainda que, dada a base altruísta do sistema de valores corrente, a maior parte deles se prove, de facto, sê-lo, há excepções importantes que escaparão ao crivo da transvaloração, como, por exemplo, a honestidade (*Redlichkeit*) e a veracidade (*Wahrhaftigkeit*), valores que, como se sabe, Nietzsche também valoriza e promove ao longo de toda a sua obra.³⁹³ Por outro lado, porém, depois de uma tal reavaliação

³⁹¹ Cf. o artigo de LARGE (2010) para uma interessante análise da amplitude semântica do termo “Umwertung” e de como a simples tradução do termo implica já uma interpretação filosófica relativamente à intenção de Nietzsche. Cf. também BROBJER (2010).

³⁹² Porque é essencialmente de uma terapia da *cultura* que aqui se trata, esta saúde, crescimento ou florescimento dos indivíduos não devem, naturalmente, ser entendidos como uma promoção da mera força física bruta, mas antes como uma elevação, justamente, do *espírito*, produzida pela incorporação de valores que intensifiquem, em vez de negarem, os instintos fundamentais da vida. Cf. GD, Moral, 4. Cf. a este respeito CONSTÂNCIO (2013b: 114 ss). Cf. também capítulo 3.1.2 da presente dissertação.

³⁹³ Cf. por exemplo MA I, Vorrede, 1: “— und wie viel Falschheit mir *noch noth* thut, damit ich mir immer wieder den Luxus *meiner* Wahrhaftigkeit gestatten darf?...”; M, 167, 255, 370: “Nie Etwas zurückhalten oder dir verschweigen, was gegen deinen Gedanken gedacht werden kann! Gelobe es dir! Es gehört zur ersten Redlichkeit des Denkens.”; FW, 107, 335: “Wir aber wollen *Die werden, die wir sind*, — die Neuen,

nenhum valor permanecerá o mesmo, pelo que, mesmo que aceite, o valor sofrerá uma clara transformação – desde logo, porque o valor que agora lhe é atribuído já não será, em todo o caso, um valor moral e, portanto, as razões pelas quais passa a ser valorizado também não serão as mesmas que o mantinham no sistema moral precedente.

Importa ainda sublinhar que, da denúncia do carácter contingente e arbitrário de qualquer valor moral, se segue, naturalmente, o abandono de qualquer concepção absolutista ou universalista do que seja o bem e o mal. Para além de não serem dogmáticos, os novos filósofos sabem agora que não existe algo como um “bem comum (*Gemeingut*)”³⁹⁴ ou uma “saúde em si”³⁹⁵, pelo que em nenhum caso se tratará aqui de substituir um sistema de valores por outro. Quer isto dizer que os novos valores não se imporão como os correntes, nem serão criados para simplesmente substituir os anteriores, mas antes para se oferecerem, muito simplesmente, como a alternativa que faltava à moral e ao ideal dominantes. A grande importância desta transvaloração reside, pois, não tanto na sua componente construtiva como na sua componente destrutiva: aquilo que o surgimento de novos valores e a denúncia dos anteriores essencialmente permite é, justamente, mostrar que os valores da moral judaico-cristã não são absolutos e, principalmente, que outros valores, contrários, mais elevados e saudáveis são possíveis e, na verdade, preferíveis.

Isto significa que em nenhuma altura será mostrado o caminho, quer dizer, que valores, regras, costumes, preceitos, ideais, ou, poderíamos dizer, fórmulas medicinais, serão as mais apropriadas para o alcance da saúde, sendo esta uma das principais diferenças da terapia de Nietzsche relativamente a outras formas de terapia. Por

die Einmaligen, die Unvergleichbaren, die Sich-selber-Gesetzgebenden, die Sich-selber-Schaffenden! Und dazu müssen wir die besten Lerner und Entdecker alles Gesetzlichen und Nothwendigen in der Welt werden: wir müssen *Physiker* sein, um, in jenem Sinne, *Schöpfer* sein zu können, — während bisher alle Werthschätzungen und Ideale auf *Unkenntniss* der Physik oder im *Widerspruch* mit ihr aufgebaut waren. Und darum: Hoch die Physik! Und höher noch das, was uns zu ihr *zwingt*, — unsre Redlichkeit!"; JGB, 177: "Über Das, was 'Wahrhaftigkeit' ist, war vielleicht noch Niemand wahrhaftig genug."; JGB, 227: "Redlichkeit, gesetzt, dass dies unsre Tugend ist, von der wir nicht loskönnen, wir freien Geister — nun, wir wollen mit aller Bosheit und Liebe an ihr arbeiten und nicht müde werden, uns in *unsrer* Tugend, die allein uns übrig blieb, zu 'vervollkommen' (...)" ; EH, Schicksal, 3.

³⁹⁴ Cf. JGB, 43.

³⁹⁵ Cf. FW, 120.

outras palavras, ao contrário das terapias anteriores, seja sob a forma religiosa, seja sob a forma filosófico-moral, a terapia nietzschiana não é prescritiva. E não o é porque não o pode ser, se tivermos em conta a crítica de Nietzsche à concepção tradicional de saúde e a consequente rejeição de uma norma única de saúde, que fosse claramente definível e universalmente aplicável e/ ou reconhecível. Com efeito, como vimos no início desta terceira parte, da transvaloração nietzschiana do conceito de saúde decorre directamente que não haja tal coisa como *a* saúde: a saúde é individual, múltipla, camaleónica e, portanto, capaz de assumir tantos aspectos e configurações diferentes quantas forem possíveis as diferenças entre os homens.³⁹⁶ Neste sentido, e ainda que se possa afirmar que o fim da terapia nietzschiana seja algo ainda passível de ser designado como saúde, há que sublinhar que esta saúde tem um carácter meramente formal ou, por outras palavras, que a saúde que se almeja não tem, por assim dizer, um rosto previamente definido. É certo que determinadas características de saúde são identificadas – é importante que se seja forte e robusto, que se saiba maximizar o sentimento de poder, que se consiga conviver com a doença e combatê-la, que se tenha a capacidade de aceitar o sofrimento inerente a qualquer vida humana e reagir-lhe de forma afirmativa, que se consiga não sucumbir a qualquer tipo de interpretação pessimista ou niilista da existência, entre outras –, mas estas linhas gerais distintivas de saúde são tão formais e abstractas, por um lado, e podem, como vimos, manifestar-se de formas e em graus tão diferentes de indivíduo para indivíduo que, definitivamente, não são suficientes para dar a esta saúde um rosto universalmente válido e reconhecível. Pelo mesmo motivo, também não haverá uma fórmula única, comum e partilhável entre todos os homens, para a forma correcta de alcançar a sua saúde: tal como não existe *a* saúde, também o caminho é algo que não existe. A forma como cada indivíduo expressa a sua saúde particular é único; o caminho e os meios que utiliza para a alcançar também. É por este motivo que, naturalmente, para além de não encontramos em Nietzsche uma definição universal de saúde, também não encontramos uma prescrição generalizada quanto à melhor forma de a alcançar.

³⁹⁶ Cf. capítulo 3.1.1 da presente dissertação.

Note-se, porém, que se é certo que Nietzsche não apresenta o caminho, também é verdade que só através da acção terapêutica que propõe o caminho adequado se poderá, de todo, tornar possível. Quer dizer, dada a longa permanência do ideal ascético e respectivos valores e a tirania com que dominaram os últimos séculos, acreditou-se na existência de um *único* caminho que, como Nietzsche refere no final da *Genealogia*, só por ser o único é que pôde permanecer. O caminho provou-se, porém, para além de errado e ilusório, verdadeiramente prejudicial ao melhor desenvolvimento do homem, em geral, e de cada indivíduo, em particular. O que a terapia de Nietzsche essencialmente pretende é, pois, destronar esta tirania, denunciar o caminho, desbravar terreno, mostrar novos caminhos, tornar outros caminhos possíveis, multiplicar ao infinito as possibilidades de caminho e, assim, tornar o caminho *de cada um* possível.

Esta necessidade de ter de ser doravante cada um a determinar o seu próprio caminho, sem qualquer suporte, guia ou padrão exterior, esta entrega a cada um da responsabilidade absoluta pelo seu próprio caminho é, talvez, o maior desafio que a terapia de Nietzsche deixa à humanidade futura. Dada a longa habituação dos homens a ter um guia, um pastor, um salvador, um médico da alma, é certo que para o cultivo de uma tal independência ou autonomia é ainda, em todo o caso, necessária uma terapia. Mas porque esta terapia é, essencialmente, uma terapia da própria terapia, mesmo a terapia de Nietzsche deverá um dia – se algum dia plenamente realizada e concretizada – tornar-se supérflua e, portanto, ser também ela suprimida ou cancelada. Mais concretamente, a terapia de Nietzsche deverá ser anulada no preciso momento em que se encontrar executada, na medida em que implica, lógica e estruturalmente, o seu próprio auto-cancelamento ou supressão. Utilizando a famosa metáfora de Wittgenstein na penúltima secção do seu *Tractatus*, podemos dizer que a terapia de Nietzsche é, precisamente, aquela escada que se deverá deitar fora depois de se ter subido através dela – por ela – para além dela.³⁹⁷

³⁹⁷ Cf. TLP, 6.54: “Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie—auf ihnen—über sie hinausgestiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) Er muss diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig.”

CONCLUSÃO

Procurou-se, no presente estudo, demonstrar a legitimidade da inserção da filosofia de Nietzsche na tradição filosófica que entendeu a filosofia como uma forma de terapia, tomando ainda, como fio condutor, a análise do diagnóstico nietzschiano da doença da cultura ocidental, bem como das suas noções de saúde e, em particular, de “grande saúde”. Dada a relação verdadeiramente contrastante e antagónica que Nietzsche mantém com as restantes terapias, e mesmo com a própria ideia de terapia, esta inserção não será, porém, isenta de consequências para a própria tradição em causa, pelo que, depois de sublinharmos os principais passos da investigação apresentada e sistematizarmos os principais pontos de contraste e oposição da terapia de Nietzsche relativamente às anteriores, procederemos à reflexão sobre o impacto que a verdadeira transvaloração nietzschiana do conceito de terapia poderá vir a ter para uma futura auto-compreensão da filosofia como terapia e, na verdade, para qualquer empreendimento – seja ele filosófico, moral, religioso, ou mesmo clínico – que se apresente como uma forma de terapia, no seu sentido tradicional e convencional.

Os resultados da presente investigação podem ser repartidos em três momentos fundamentais, por sua vez reflectidos na estrutura do próprio trabalho. Assim, num primeiro momento, mostrou-se como Nietzsche opera uma significativa transformação do objecto e da prática da filosofia, bem como do papel do filósofo, num sentido que em grande medida o aproxima das filosofias terapêuticas da Antiguidade. Uma vez posta de parte a tradicional procura pela verdade, Nietzsche reconhece-se como “médico da cultura” e toma como tarefa fundamental da sua filosofia a recuperação do homem e da cultura ocidentais, de um estado que diagnostica como doente, decadente, niilista, para um estado de saúde, força, vitalidade e florescimento, aspirando ainda por novos filósofos que, assumindo-se também como “médicos filosóficos”, possam dar continuidade à sua tarefa. O projecto fundamental da “transvaloração de todos os valores” foi, assim, reinterpretado como

um projecto de terapia, ao mesmo tempo que se mostrou como as noções de “elevação”, “disciplina”, “criação” ou “cultivo” de uma nova cultura ou de um novo tipo de homem se encontram intimamente relacionadas com a de terapia, implicando-se, determinando-se e pressupondo-se mutuamente. Chamou-se ainda a atenção para o facto de esta redefinição do objecto e da prática da filosofia implicar também uma alteração das suas ferramentas e metodologias fundamentais, tendo-se destacado a genealogia e a fisiologia como os principais meios de diagnóstico da prática filosófica de Nietzsche. Constatámos, pois, como à semelhança de Epicuro, Epicteto, Sêneca ou outro filósofo helenista, também Nietzsche acreditou nos poderes terapêuticos próprios da filosofia e os procurou pôr em prática ao longo da sua obra, ainda que a sua compreensão específica da filosofia, bem como o alvo e o âmbito da sua terapia, quer em termos espaciais, quer em termos temporais, ao mesmo tempo o apartem, radicalmente, desta mesma tradição.

Num segundo momento, analisou-se em detalhe o diagnóstico que legitima, tanto a designação de Nietzsche como médico filosófico, como o seu projecto de terapia da cultura. Seguindo as reflexões genealógicas que Nietzsche leva a cabo, principalmente na *Genealogia da Moral*, vimos que esta é uma doença estrutural ancestral, cujas raízes mais remotas podem ser identificadas com a entrada do animal-homem na civilização e o conseqüente processo de socialização e moralização a que foi sendo progressivamente sujeito. Mostrou-se, com efeito, como no núcleo desta doença se encontra a profunda contradição existente no homem entre dois sistemas de valores contraditórios, nomeadamente, os valores animais, ligados ao seu “passado animal”, que lhe exigem a descarga de instintos selvagens poderosos, entre os quais se destaca a crueldade, e os valores sociais e morais, que se impõem como resistência, precisamente, àqueles valores mais originários, razão pela qual são denominados, desde a sua raiz, como anti-natura ou anti-natureza. Vimos como esta contradição fundamental se encontra na origem daquilo a que chamamos má consciência ou sentimento de culpa, que, muito longe de corresponder a uma qualquer essência moral ou a uma qualquer presença ou “voz” divina no homem, representa antes, conforme Freud viria mais tarde a corroborar, a interiorização da crueldade ou, numa outra formulação, a descarga para dentro, contra o próprio, de todos os instintos

selvagens que doravante já não podem ser satisfeitos contra o exterior. Mostrou-se ainda como o sofrimento próprio que deriva da má consciência, e que tão fortemente caracteriza o tipo de sofrimento especificamente humano, cresce em proporção directa ao tamanho da contradição interna, ou ao grau de resistência que o homem tem de impor aos seus instintos mais básicos, razão pela qual foi sempre aumentando a cada desenvolvimento no processo de moralização do homem, atingindo o seu auge com o cristianismo, que não só exponencia ao máximo este mesmo sofrimento, como ao pretender legitimá-lo e justificá-lo ainda torna o homem responsável e culpado pelo estado de sofrimento em que se encontra. Como vimos, a redenção deste sofrimento pela via cristã dá-se pela contraposição de uma ordem ética no mundo e da imagem do deus-homem na cruz, como a de um ideal de perfeição, sacrifício e redenção humana, que, no entanto, por ser impossível de cumprir, eleva a um grau máximo o nível de dor, contradição e doença humana. Por último, no final da análise genealógica da doença, notou-se ainda como este ideal de inspiração cristã, a que Nietzsche chama ideal ascético, muito longe de se ter mantido restrito aos fiéis, aos crentes, aos cristãos, se alastrou perigosa e dissimuladamente a toda a cultura, sob as mais variadas formas e nos mais diversos domínios, mesmo naqueles – ou principalmente naqueles – onde esta influência menos seria de esperar.

Ainda no contexto do diagnóstico nietzschiano da doença do homem e da cultura ocidentais, analisámos também a sua componente mais psicológica, ou a psicologia profunda que se esconde por trás da sua evolução e desenvolvimento. Percebemos, assim, que o grande motor do seu desenvolvimento foi o problema do sofrimento humano e as sucessivas tentativas de lhe dar uma resposta, um sentido, uma solução, de acordo com a tese fundamental da *Genealogia*, segundo a qual o problema do homem não é o sofrimento em si, mas a ausência de um sentido para ele. Analisámos, a este respeito, os traços fundamentais do pessimismo de Schopenhauer, que tomámos, à semelhança de Nietzsche, como matriz da mundividência fundamental de toda a cultura ocidental. Na base desta mundividência está a ideia de que a vida, por ser pejada de sofrimento e terminar inevitavelmente com a morte, é um empreendimento vão, vazio, absurdo e sem valor, para o qual urge encontrar um sentido, um propósito, uma justificação, uma cura, uma salvação, uma redenção. Não

podendo tais juízos de valor sobre a vida e, portanto, uma tal mundividência, ser avaliados em termos de verdade ou falsidade, Nietzsche encara-os, como vimos, como sintomas de uma vida doente e degenerada, confirmando assim o seu diagnóstico de uma doença cultural generalizada. Neste contexto, demonstrámos ainda como foi precisamente esta mundividência e a consequente necessidade de encontrar para a vida uma salvação, uma cura, uma redenção, a principal motivação do sistema de valores corrente, pelo que o que está em causa na terapia de Nietzsche terá de ser, muito mais do que uma simples transmutação destes mesmos valores, a radical alteração da mundividência que lhes está subjacente. Vimos como, para tal, se torna necessário cultivar nos homens uma nova avaliação do sofrimento e, principalmente, a capacidade de aceitação da própria vida sem qualquer sentido ou justificação que a transcenda, o que implicaria a rejeição da necessidade de toda e qualquer forma de salvação, redenção ou terapia. Por este motivo, defendemos que a terapia de Nietzsche se configurará, essencialmente, como uma terapia da própria terapia, o que implicaria, não apenas um tratamento de todos os efeitos secundários das anteriores terapias, mas, principalmente e a um nível mais profundo, a eliminação da própria necessidade de toda e qualquer forma de terapia.

No terceiro e último momento do presente estudo, concentrámo-nos nas noções nietzschianas de saúde e de grande saúde. Caracterizámos, tão detalhadamente quanto possível, aquilo a que chamámos a transvaloração nietzschiana do conceito de saúde, da qual resultou, em primeiro lugar, o carácter indefinível da noção de saúde ou, por outras palavras, o carácter absolutamente individual, múltiplo, heterogéneo e camaleónico da saúde; em segundo lugar, e em relação directa com a compreensão nietzschiana do homem como vontade de poder, vimos como a primazia passa a ser dada à saúde do corpo (por contraste à “saúde da alma” das terapias tradicionais), como esta saúde do corpo está muito longe de se configurar como um estado permanente, e muito menos como um estado permanente de equilíbrio, pressupondo antes a constante dinâmica, transformação e tensão para o domínio, a expansão e a auto-superação, que o constitui enquanto organismo, e ainda como, neste mesmo sentido, a saúde não se opõe à doença e muito menos a exclui, mas antes se manifesta, precisamente, no confronto com ela e na capacidade de a

superar, configurando-se, portanto, como um processo relacional dinâmico e ininterrupto, que não só não pode dispensar a doença, como até precisa dela, como meio do seu próprio crescimento e fortalecimento. Na ausência de uma definição universal alternativa da saúde, percebemos ainda que o critério nietzschiano para a aferição de estados de doença ou de saúde reside, precisamente, na avaliação da capacidade de cada organismo de reagir à doença e de a superar de uma forma positiva, sendo, portanto, um organismo tanto mais saudável quanto mais for capaz de levar ao limite a sua capacidade de superação da doença. Vimos, porém, que este é um critério profundamente individual e relacional, na medida em que este ponto de tensão máxima entre saúde e doença e, portanto, de sentimento de poder, varia de indivíduo para indivíduo, não sendo determinável de uma forma abstracta ou universal.

Ainda no contexto da concepção nietzschiana de saúde, determinou-se o sentido da sua noção de “grande saúde”, em primeiro lugar de um ponto de vista conceptual e, em seguida, através da interpretação contextual dos passos em que Nietzsche inclui a expressão, concluindo com uma reflexão acerca do papel da grande saúde no pensamento de Nietzsche, em particular, e da sua importância para a filosofia, em geral. Acentuou-se que a grande saúde não tem uma natureza essencialmente diferente da saúde, correspondendo antes ao grau mais elevado daquilo que está na base da noção nietzschiana de saúde, nomeadamente, a tensão dinâmica entre saúde e doença e a capacidade da primeira de enfrentar e superar afirmativamente a última, manifestando assim o grau máximo do sentimento de poder, força e criatividade de uma vontade. A interpretação contextual das passagens relevantes permitiu, por sua vez, mostrar a importância do conceito no pensamento de Nietzsche, dada a sua relação constante com o “novo ideal” nietzschiano e a sua associação a figuras-chave como os espíritos livres, Zaratustra e, na interpretação que aqui apresentámos, os novos filósofos. Sugeriu-se ainda a auto-identificação de Nietzsche como portador de uma grande saúde e procurou-se, através da análise dos seus textos auto-genealógicos, nos prefácios tardios e em *Ecce Homo*, justificar a relevância filosófica que Nietzsche atribui à grande saúde. Concluiu-se que a sua importância para o conhecimento e auto-conhecimento e, em geral, para a filosofia,

está relacionada, por um lado, com o distanciamento do mundo, dos hábitos, dos valores e dos costumes comuns que um episódio de doença facilita e, conseqüentemente, com a multiplicação de perspectivas e a capacidade para a sua inversão que a oscilação entre saúde e doença permite, e, por outro lado, com a renovação da mundividência fundamental sobre a existência ou, mais concretamente, com a afirmação da vida e a superação de todas as perspectivas niilistas ou pessimistas, que cada momento de convalescença tende a favorecer. Por último, estabeleceu-se ainda a relação entre a grande saúde e a terapia nietzschiana, apontando-se a grande saúde, pelas razões que acabámos de mencionar, como o meio ou condição de possibilidade do projecto terapêutico de Nietzsche. Sublinhou-se, a este respeito, que a grande saúde não corresponde ao ideal nietzschiano, tendo um valor meramente instrumental, o que significa, por outras palavras, que a grande saúde não é em nenhum momento aspirada para o grosso da humanidade, mas apenas para aqueles que possam ser os intermediários dessa profunda transformação cultural a que Nietzsche chamou “transvaloração de todos os valores” e que aqui interpretámos como a forma nietzschiana da terapia, ou seja, os “novos filósofos” ou “filósofos do futuro”. Neste sentido, mostrou-se como se podem distinguir dois momentos no projecto terapêutico de Nietzsche, nomeadamente, um mais directo e imediato, produzido pela própria leitura e incorporação do pensamento nietzschiano, que aqui deverá funcionar como uma “doutrina da saúde” para as naturezas mais espirituais e ter um efeito de cultivo da grande saúde e, portanto, de espíritos livres e dos eventuais novos filósofos, e um momento indirecto mas mais fundamental, concretizado pela acção terapêutica desses mesmos novos filósofos ao nível da cultura e, no limite, da humanidade como um todo. Tendo os valores como os seus principais instrumentos, os novos filósofos deverão, pois, como vimos, transformar-se nos verdadeiros “médicos da alma” do futuro, cultivando nos indivíduos essa autonomia, independência, força, coragem e capacidade de afirmação da vida que dispensará qualquer justificação transcendente ou terapia imanente, conduzindo-os, assim, a um novo começo, uma nova liberdade, uma nova mundividência, uma nova saúde. É precisamente no sentido em que esta independência, autonomia e força ainda têm de ser cultivadas nos homens, sendo precisamente a este cultivo que Nietzsche dedica a

sua filosofia, que o seu projecto filosófico pode ainda ser compreendido como uma terapia – ainda que esta terapia não seja mais do que uma terapia da terapia e, portanto, que quando plenamente executada se torne supérflua e tenha, no limite, de se auto-cancelar ou suprimir até mesmo a si própria.

Daqui resultam, evidentemente, importantes diferenças relativamente à tradição de pensamento que compreendeu a filosofia como uma forma de terapia, que, ainda que afloradas ao longo de todo o trabalho, importa, agora, sistematizar. Com efeito, se é verdade que a filosofia de Nietzsche partilha com a tradição esse mínimo denominador comum constituído pela motivação (o diagnóstico de uma doença generalizada), o objectivo (a promoção da saúde) e o meio (a filosofia), por outro lado, as diferenças são tão profundas e significativas que a inserção de Nietzsche nesta tradição acaba por, num certo sentido, configurar a sua própria auto-destruição. Salientemos, então, ainda que sucintamente, os principais pontos de afastamento, divergência e oposição da terapia nietzschiana relativamente às terapias tradicionais.

Em primeiro lugar, a terapia de Nietzsche não se dirige a indivíduos particulares: o seu objectivo não é curar apenas determinados indivíduos, promover a sua saúde, florescimento ou felicidade, como no caso dos helenistas, e muito menos a sua salvação ou redenção, como no caso do cristianismo. Apesar de em todos estes casos se tratar de uma doença generalizada, a doença que Nietzsche diagnostica não é uma doença “essencial” ou pertencente à “natureza humana”, mas sim uma doença social, cultural, civilizacional e histórica, pelo que assim terá que ser também a sua terapia: o seu alvo é a cultura, a sociedade ou, no limite, a humanidade como um todo. Consequentemente, aquilo que se exige é muito mais do que meras transformações interiores, individuais: sendo a cura que se pretende uma cura colectiva, global, a terapia de Nietzsche exige mudanças estruturais, civilizacionais e sociais profundas, razão pela qual, e ao contrário dos filósofos helenistas, Nietzsche pode e deve ser considerado um pensador político.

Em segundo lugar, mas em relação directa com o primeiro ponto, precisamente por não ter em vista curas individuais, mas antes exigir transformações sociais, éticas, culturais, estruturais profundas, a terapia nietzschiana requer uma extensão temporal

muito mais alargada do que a das terapias tradicionais. Mais concretamente, a terapia de Nietzsche não se poderá realizar no tempo de vida de um indivíduo, como no caso das terapias helenistas, ou mesmo do cristianismo, mas poderá exigir décadas, séculos, gerações inteiras para começar a tornar-se perceptível e a surtir os seus efeitos. Pelas mesmas razões, a terapia nietzschiana não é, de forma alguma, uma tarefa individual como as anteriores, requerendo a colaboração de futuros filósofos que de alguma forma se possam juntar a ela e dar-lhe continuidade.

Consequentemente, e em terceiro lugar, as razões pelas quais Nietzsche terá, à semelhança dos filósofos helenistas, considerado a filosofia o meio mais adequado para a execução da sua terapia são significativamente diferentes daquelas que animaram a filosofia helenista, o que se encontra intimamente ligado à sua redefinição da prática da filosofia. Assim, para Nietzsche o poder terapêutico do filósofo não se relacionará tanto com a lógica, a racionalidade e a prisão à verdade, mas com a sua capacidade para ter uma visão circunspecta de múltiplas realidades humanas, culturais, éticas e normativas e, mais importante ainda, a sua capacidade de distanciamento de normas e valores ancestralmente impostos e de criação de novos valores, mais condizentes com a natureza humana e conducentes a um novo florescimento dos homens e uma verdadeira elevação cultural. É, pois, porque a sua actividade pode ter um impacto ao nível das mentalidades, das mundividências, das tábuas de valores, que os filósofos do futuro se podem transformar em verdadeiros terapeutas, não da “alma” no sentido tradicional, mas da cultura no seu todo.

Em quarto lugar, apesar de a terapia nietzschiana ainda se encontrar intimamente relacionada com o problema do sofrimento humano, o seu objectivo não é, de todo, nem eliminá-lo ou reduzi-lo ao máximo, nem justificá-lo, legitimá-lo ou dar-lhe um sentido que o transcenda, mas antes reavaliá-lo, dar-lhe um novo significado, recuperar para ele um valor positivo e, acima de tudo, alterar a relação com ele, isto é, cultivar nos homens uma nova atitude perante a existência que lhes permita aceitar, amar e até mesmo afirmar todo o sofrimento existencial como uma parte necessária e até mesmo valiosa da própria vida. Este será, eventualmente, o aspecto mais importante da terapia nietzschiana e também o de maior divergência e ataque relativamente às anteriores: só quando se tiver recuperado para a vida esta

capacidade de auto-afirmação incondicional se pode considerar a cultura “curada”, pelo que enquanto continuarem a existir tentativas terapêuticas cujo objectivo seja a eliminação do sofrimento ou a atribuição de um sentido para ele, o homem permanecerá inevitavelmente, aos olhos de Nietzsche, em estado de doença, uma vez que não apenas se demonstra incapaz de afirmar a vida no seu todo, como se propala ainda vulnerável e totalmente dependente de um qualquer suporte, calmante ou sentido exterior. É por este motivo que a terapia de Nietzsche necessariamente implica a eliminação ou (auto)supressão de toda e qualquer forma de terapia.

Em quinto lugar, a terapia de Nietzsche não é prescritiva, no sentido em que não fornece, como no caso das terapias tradicionais, um conjunto de prescrições, recomendações ou valores que se apliquem absoluta e universalmente, e que todos os indivíduos devam seguir para recuperar a sua saúde. Por pressupor uma igualdade ilusória entre os homens e impedir a constituição da individualidade, tal princípio revelou-se, de resto, conforme procurámos demonstrar, prejudicial e nocivo ao melhor florescimento cultural e humano. Como vimos, para Nietzsche não existe uma “saúde em si” e, portanto, também não existe um caminho único, universalmente aplicável. Tanto a saúde como o caminho são absolutamente individuais, pelo que, no limite, terá de ser cada indivíduo a encontrar o seu próprio caminho, a sua própria saúde. Não tendo um carácter meramente destrutivo (novos valores serão também criados), a terapia de Nietzsche será, portanto, essencialmente negativa, consistindo na crítica e denúncia, precisamente, da ideia de uma norma de saúde universalmente aplicável e das prescrições (valores) das terapias precedentes, por forma a que a saúde e o caminho *de cada um* se possa tornar possível.

Por último, ao contrário das terapias anteriores, que eram derivadas e deduzidas de um pretenso conhecimento acerca de uma suposta “essência” ou “natureza” humana (eterna e inalterável), a terapia de Nietzsche não se apresenta como uma terapia eterna para a humanidade, aplicável a qualquer momento e independentemente da época e local, bem como dos indivíduos em questão, mas encontra-se limitada a este tempo e local, a esta cultura, época e indivíduos particulares e respectiva doença, que, conforme já assinalado, sendo uma doença histórica e contingente, teve o seu início, a sua evolução e, eventualmente, também

terá um fim ou, em todo o caso, um desenvolvimento ou superação. Sublinhe-se ainda, neste sentido e uma vez mais, que por se configurar como uma terapia da terapia, se algum dia for completamente realizada com sucesso a terapia de Nietzsche implicará lógica e estruturalmente a sua própria destruição ou auto-supressão.

Quando confrontada com a tradição de pensamento que compreendeu a filosofia como uma forma de terapia, o principal resultado da filosofia de Nietzsche parece, pois, ser a denúncia do carácter nefasto e prejudicial, tanto a um nível individual como a um nível colectivo ou cultural, de uma terapia que se compreenda como absoluta e universal, destruindo assim as próprias bases de sustentação desta mesma tradição. Naturalmente, a crítica de Nietzsche não atinge apenas a terapia filosófica, mas aplica-se a toda e qualquer tentativa, passada ou presente, de fornecer uma terapia deste tipo, sendo sobre este aspecto que nos gostaríamos, por último, de concentrar. Poder-se-ia, com efeito, questionar qual a pertinência do pensamento nietzschiano sobre a terapia e, portanto, da presente tese, para a compreensão da cultura ocidental actual. Afinal, a filosofia parece há muito ter perdido o seu papel terapêutico, e a religião também já não tem o poder que tinha há um século atrás. Mas terá realmente desaparecido a mundividência doentia que Nietzsche diagnostica, bem como o discurso em torno do sofrimento e da saúde, que, como vimos, desde sempre lhe esteve subjacente?

Gostaríamos de defender que não. Na verdade, e apesar de o poder da Igreja se encontrar em claro declínio, estamos longe de poder dizer que os seus efeitos tenham sido completamente superados. As sombras de Deus que Nietzsche identificara continuam presentes e a determinar de forma significativa a mundividência da cultura ocidental, assumindo porém novas formas que, por serem cada vez mais subtis e disfarçadas, se tornam também mais difíceis de diagnosticar. Uma dessas sombras parece-nos ser, sem dúvida, a da própria necessidade de uma terapia, não sendo difícil mostrar como as sociedades contemporâneas continuam, efectivamente, profundamente marcadas por ela. Um claro exemplo disso mesmo seria o poder que disciplinas como a psiquiatria, a psicanálise ou a psicoterapia têm vindo progressivamente a alcançar. Ainda que de uma forma alterada e transfigurada, este é um poder que em muitos aspectos se revela equivalente ao das terapias de outrora,

especialmente no que diz respeito à formação de mundividências e mentalidades, à configuração da própria relação e compreensão dos indivíduos relativamente a si mesmos, ao impacto nos comportamentos individuais e padronização dos mesmos e à criação de uma relação de dependência e quase subordinação do “paciente” relativamente ao psiquiatra ou psicanalista, os “médicos da alma” modernos. Assim, subjacentes ao discurso de todas estas disciplinas, que tão fortemente caracteriza as sociedades contemporâneas, pelo menos três características da configuração tradicional da terapia parecem manter-se e ser, igualmente, reconhecíveis. Em primeiro lugar, todas as formas modernas de psiquiatria, psicanálise ou psicoterapia se oferecem, também, como terapias – e terapias que, uma vez mais, têm em grande medida a ausência de sofrimento como ideal e a eliminação (ou, pelo menos, significativa redução) dele como principal objectivo. O sofrimento continua, pois, a ser compreendido – e, portanto, a ser promovido – como uma anomalia, uma aberração, algo absolutamente negativo e nefasto, algo de errado, algo que pode e deve ser corrigido, eliminado ou, pelo menos, reduzido ao seu mínimo. Em segundo lugar, tal como nos casos anteriores, as terapias psiquiátricas ou psicanalíticas são também deduzidas de uma determinada concepção geral e universal de saúde e, mais concretamente, de saúde mental, de acordo com a qual os indivíduos são considerados saudáveis ou doentes, promovendo assim, tal como anteriormente, a equalização, padronização, uniformização e tipificação dos indivíduos e respectivos comportamentos, demonstrando pouca tolerância – ou mesmo aceitação – da excepção, da diferença, da “anormalidade”. Por último, ontem como hoje, por detrás da rotulação de um indivíduo que sofre como um indivíduo doente encontra-se o mesmo discurso de poder que, uma vez institucionalizado e incorporado, promove a auto-compreensão dos indivíduos como doentes que precisam de ajuda, de uma cura, de uma terapia, multiplicando assim, consequentemente e por si só, o número de doentes necessitados de terapia. Neste sentido e como no caso de qualquer terapia anterior, podemos dizer que os psiquiatras e psicanalistas não são apenas diagnosticadores de doença, mas também, pelo menos até um certo ponto, criadores, produtores e multiplicadores da mesma.

Não é, pois, por acaso que dezenas de anos após a morte de Nietzsche, autores como Foucault tenham vindo a criticar a psiquiatria em termos pelo menos em parte muito semelhantes àqueles que Nietzsche utilizara para criticar as terapias morais da Antiguidade ou o próprio cristianismo.¹ Não querendo aqui reduzir à psiquiatria ou à psicanálise todas as formas de sobrevivência da terapia nos tempos contemporâneos, elas são em todo o caso um indício claro de que não só a procura pela terapia se mantém, como adquiriu mesmo novas formas e configurações, mais adequadas à evolução das sociedades contemporâneas e respectivas novas necessidades, bem como, principalmente, à experiência de um mundo cada vez mais secularizado. Aquilo que em todo o caso se torna claro é que a terapia não desapareceu do Ocidente, mas apenas se transformou e evoluiu, conservando hoje tanto as suas formas mais tradicionais, como a moral ou a religião, como as formas mais contemporâneas, como a psiquiatria ou a psicanálise. Isto significa que a mundividência doentia fundamental que Nietzsche diagnosticara – a incapacidade de lidar de forma afirmativa com o sofrimento, a dificuldade em aceitá-lo na ausência de um qualquer sentido ou propósito que o transcenda, a necessidade de um apoio ou suporte exterior, em suma, a necessidade de uma terapia –, não só se manteve como no confronto com a perda do garante máximo de sentido eventualmente progrediu e se agravou, pelo que talvez a urgência da sua “terapia” nunca tenha sido tão premente como, justamente, nos dias de hoje.

¹ Cf. em particular FOUCAULT (1999; 2003).

BIBLIOGRAFIA

- ABEL, Günter (2001), "Bewusstsein – Sprache – Natur. Nietzsches Philosophie des Geistes", in: *Nietzsche-Studien*, 30, 2001, pp. 1–43.
- ALLSOBROOK, Christopher (2008), "Contingent Criticism: Bridging Ideology Critique and Genealogy", in: H. SIEMENS & V. ROODT (eds.), *Nietzsche, Power and Politics*, Berlin/ New York, Walter de Gruyter, 2008, pp. 697-717.
- AHERN, Daniel R. (1995), *Nietzsche as Cultural Physician*, University Park, Pennsylvania, The Pennsylvania University Press.
- ANNAS, Julia (1993), *The Morality of Happiness*, Oxford, Oxford University Press.
- ANSELL PEARSON, Keith (1994), *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker: The Perfect Nihilist*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ANSELL PEARSON (2010), "For Mortal Souls: Philosophy and Therapeia in Nietzsche's *Dawn*", in: J. GANERI, Jonardon & C. CARLISLE (eds.), *Philosophy as Therapeia*, Royal Institute of Philosophy Supplement, 66, 2010, Cambridge, Cambridge University Press.
- ARISTÓTELES (2004), *Ética a Nicómaco*, trad. A. C. Caeiro, Lisboa, Quetzal Editores.
- ASSOUN, Paul-Laurent (1980), *Freud et Nietzsche*, Paris, PUF.
- AZEREDO, Verônica P. O. (2011), "Nietzsche: A Grande Saúde e o Sentido Trágico da Vida", in: *Cadernos Nietzsche*, 28, 2011, pp. 249-261.
- BAILEY, Cyril (1989) (ed.), *Epicurus: The Extant Remains*, Hildelsheim, Georg Olms Verlag.
- BERKOWITZ, Peter (1995), *Nietzsche: The Ethics of an Immoralist*, Cambridge Mass./ London, Harvard University Press.
- BERTINO, Andrea (2007), "Nietzsche und die hellenistische Philosophie. Der Übermensch und der Weise", in: *Nietzsche-Studien*, 36, 2007, pp. 95-130.
- BILHERAN, Ariane (2005), *La Maladie, Critère des Valeurs chez Nietzsche. Prémices d'une Psychanalyse des Affects*, Paris, L'Harmattan.
- BIRCHER, Johannes & WEHKAMP, Karl-H. (2006), *Das ungenutzte Potential der Medizin. Analyse von Gesundheit und Krankheit zu Beginn des 21. Jahrhunderts*, Zürich, rüffer & rub.
- BISBAL, Sergio González (2007), "Lo patológico del nihilismo", in: F. ARENAS-DOLZ, L. GIANCRISTOFARO & P. STELLINO (eds.), *Nietzsche y la hermenéutica*, vol. II, Valencia, Nau Llibres – Edicions Culturals Valencianes, 2007, pp. 889-897.
- BLONDEL, Eric (1994), "The Question of Genealogy", in: R. SCHACHT (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*, Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California Press, 1994, pp. 306-317.

- BLONDEL, Eric (2006), *Nietzsche, le Corps et la Culture*, Paris, L'Harmattan.
- BROBJER, Thomas (2010), "The Origin and Early Context of the Revaluation Theme in Nietzsche's Thinking", in: *The Journal of Nietzsche Studies*, 39, 2010, pp. 12-29.
- BRUSOTTI, Marco (2011), *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 37, Berlin/ New York, Walter de Gruyter.
- CAMPIONI, Giuliano (2001), "«Todo enfermo es un canalla...»: Enfermedad y espíritu libre en las cartas de Nietzsche de 1875 a 1879", in: *Estudios Nietzsche*, 1, 2001, pp. 33-47.
- CANGUILHEM, Georges (1978), *On the Normal and the Pathological*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company.
- CHAVES, Ernani (2007), "Nietzsche e os Destinos da 'Arte de Curar'", in: D. O. PEREZ (org.), *Filósofos e Terapeutas em torno da Questão da Cura*, São Paulo, Escuta, 2007, pp. 111-124.
- CHERLONNEIX, Laurent (2002a), *Nietzsche: Santé et Maladie, l'Art*, Paris, L'Harmattan.
- CHERLONNEIX, Laurent (2002b), *Philosophie Médicale de Nietzsche: la Connaissance, la Nature*, Paris, L'Harmattan.
- CHERLONNEIX, Laurent (2008), "Après Nietzsche et Canguilhem", in: A. FAGOT-LARGEAULT, C. DEBRU, M. MORANGE (dir.) & Hee-Jin HAN (ed.), *Philosophie et Médecine. En Hommage à Georges Canguilhem*, Paris, Vrin, 2008, pp. 35-47.
- CÍCERO (1914), *De Finibus Bonorum et Malorum*, trad. (inglesa) H. Rackham, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press.
- CÍCERO (1927), *Tusculan Disputations*, trad. J. E. King, Loeb Classical Library, London, Heinemann.
- CLARK, Maudemarie (1990), *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- COKER, John (1997), "The Therapy of Nietzsche's 'Free Spirit'", in: *International Studies in Philosophy*, 29:3, 1997, pp. 64-88.
- COMINOS, Marina (2008), "The Question of Nietzsche's Anti-Politics and Human Transfiguration", H. SIEMENS & V. ROODT (eds.), *Nietzsche, Power and Politics*, Berlin/ New York, Walter de Gruyter, 2008, pp. 85-103.
- CONSTÂNCIO, João (2010), "Darwin, Nietzsche e as Consequências do Darwinismo" in: *Cadernos Nietzsche*, 26, 2010, pp. 109-154.
- CONSTÂNCIO, João (2011a), "Instinct and Language in *Beyond Good and Evil*", in: J. CONSTÂNCIO & M. BRANCO (eds.), *Nietzsche On Instinct and Language*, Berlin/ Boston, Walter de Gruyter, 2011, pp. 80-116.
- CONSTÂNCIO, João (2011b), "On Consciousness: Nietzsche's Departure from Schopenhauer", in: *Nietzsche-Studien*, 40, 2011, pp. 1-42.
- CONSTÂNCIO, João (2012a), "Consciousness, Communication, and Self-Expression. Towards an Interpretation of Aphorism 354 of Nietzsche's *The Gay Science*", in: J. CONSTÂNCIO &

- M. BRANCO (eds.), *As the Spider Spins. Essays on Nietzsche's Critique and Use of Language*, Berlin/ Boston, Walter de Gruyter, 2012, pp. 197-232.
- CONSTÂNCIO, João (2012b), "'A Sort of Schema of Ourselves': On Nietzsche's 'Ideal' and 'Concept' of Freedom", in: *Nietzsche-Studien*, 41, 2012, pp. 127-162.
- CONSTÂNCIO, João (2013a), "Nietzsche on Will, Consciousness, and Choice: Another Look at the Sovereign Individual's Freedom and Autonomy", in: M. DRIES (ed.), *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*, Berlin/ Boston, Walter de Gruyter (no prelo).
- CONSTÂNCIO, João (2013b), *Arte e Niilismo. Nietzsche e o Enigma do Mundo*, Lisboa, Tinta-da-China (no prelo).
- CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria; RYAN, Bartholomew (2014) (eds.), *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*, Berlin/ Boston, Walter de Gruyter (no prelo).
- CONSTÂNCIO, João (inédito), "Is Nietzsche's Concept of Freedom 'Political'? Notes on the Similarities and Differences between Nietzsche's and Hegel's Concept of Freedom".
- CONWAY, Daniel W. (1994), "Genealogy and Critical Method", in: R. SCHACHT (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*, Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California Press, 1994, pp. 318-333.
- CONWAY, Daniel W. (1997), *Nietzsche and the Political*, London, Routledge.
- CONWAY, Daniel W. (2008), *Nietzsche's On the Genealogy of Morals. A Reader's Guide*, London/ New York, Continuum.
- COOPER, David (1967), *Psychiatry and Anti-Psychiatry*, London, Tavistock.
- COUTINHO, Steve & SIGURDSSON, Geir (2004), "Wandering Beyond the Bounds: Nomadism, Health, and Self-Undermining", in: *The Journal of Nietzsche Studies*, 28, 2004, pp. 70-88.
- DANNHAUSER, Werner (1974), *Nietzsche's View of Socrates*, Ithaca/ London, Cornell University Press.
- DANTO, Arthur (2005), *Nietzsche as Philosopher (Expanded Edition)*, New York, Columbia University Press.
- DARWIN, Charles (2004), *The Descent of Man*, London, Penguin.
- DARWIN, Charles (2008), *On The Origin of Species*, Oxford, Oxford University Press.
- DELEUZE, Gilles (1962), *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, PUF.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix (1972), *Capitalisme et Schizophrénie. L'anti-Oedipe*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix (1980), *Capitalisme et Schizophrénie 2. Mille Plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix (1991), *Qu'est-ce que la Philosophie?*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- DENAT, Céline (2008), "Nietzsche, Pensador da História? Do Problema do 'Sentido Histórico' à Exigência Genealógica", in: *Cadernos Nietzsche*, 24, 2008, pp. 7-42.

- DENNETT, Daniel C. (1995), *Darwin's Dangerous Idea – Evolution and the Meanings of Life*, London, Penguin.
- DERRIDA, Jacques (1978), *Éperons: Les Styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion.
- DIETRICH, Wolf (2001), "Der Zeiger rückt. Pathos und Pathologie in Nietzsche's ‚grosser Gesundheit‘", in R. RESCHKE (ed.), *Zeitenwende – Wertewende*, Internationaler Kongreß zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches, *Nietzscheforschung*, Sonderband 1, 2001, pp. 233-241.
- DIOGENES LAERTIUS (1925), *Lives of Eminent Philosophers*, 2 vol., trad. R. D. Hicks, The Loeb Classical Library, London, Heinemann.
- ELDEN, Stuart (2008), "The Convalescent: Geographies of Health and Illness", in S. HICKS & A. ROSENBERG (eds.), *Reading Nietzsche at the Margins*, Ashland, Purdue University Press, 2008, pp. 205-218.
- EMDEN, Christian J. (2005), *Nietzsche on Language, Consciousness and the Body*, Illinois, University of Illinois Press.
- EPICETETO (1940), *The Discourses of Epictetus*, trad. P. E. Matheson, in: W. J. OATES (ed.), *The Stoic and Epicurean Philosophers. The Complete Extant Writings of Epicurus, Epictetus, Lucretius, Marcus Aurelius*, New York, Random House, pp. 223-457.
- EPICETETO (1940), *The Manual of Epictetus*, trad. P. E. Matheson, in: W. J. OATES (ed.), *The Stoic and Epicurean Philosophers. The Complete Extant Writings of Epicurus, Epictetus, Lucretius, Marcus Aurelius*, New York, Random House, pp. 468-484.
- EPICURO (1989), *Principal Doctrines*, trad. C. Bailey, in: C. BAILEY (ed.), *Epicurus: The Extant Remains*, Hildelsheim, Georg Olms Verlag, pp. 95-105.
- EPICURO (1989), *Fragments*, trad. C. Bailey, in: C. BAILEY (ed.), *Epicurus: The Extant Remains*, Hildelsheim, Georg Olms Verlag, 1989, pp. 107-139.
- EPICURO (1989), *Epicurus to Menoeceus*, trad. C. Bailey, in: C. BAILEY (ed.), *Epicurus: The Extant Remains*, Hildelsheim, Georg Olms Verlag, pp. 83-93.
- EPICURO (1989), *Fragments. Vatican Collection*, trad. C. Bailey, in: C. BAILEY (ed.), *Epicurus: The Extant Remains*, Hildelsheim, Georg Olms Verlag, pp. 107-119.
- FAUSTINO, Marta (2010a), "Nietzsches Umkehrung des Gesundheitsbegriffes und die «große Gesundheit»", in: C. PIAZZESI, G. CAMPIONI & P. WOTLING (eds.), *Lecture della Gaia scienza - Lectures du Gai savoir. Atti del convegno GIRN* (Reims, 12-13 marzo 2009), Pisa, ETS, 2010, pp. 219-233.
- FAUSTINO, Marta (2010b), "Auf der Suche nach der "großen Gesundheit". Französische Neuerscheinungen zum Thema Gesundheit und Krankheit im Denken Nietzsches", in: *Nietzsche-Studien*, 39, 2010, pp. 639-646.
- FAUSTINO, Marta (2011), "Philosophy as a 'Misunderstanding of the Body' and the 'Great Health' of the New Philosophers", in: J. CONSTÂNCIO & M. BRANCO (eds.), *Nietzsche on Instinct and Language*, Berlin/ Boston, Walter de Gruyter, 2011, pp. 203-218.

- FAUSTINO, Marta (2014a), "Nietzsche, Sokrates und der Philosoph als Arzt der Kultur", in: C. PIAZZESI, C. DENAT, G. CAMPIONI & P. WOTLING (eds.), *Lecture del Crepuscolo degli Idoli / Lectures du Crépuscule des Idoles*, Pisa, ETS, 2014 (no prelo).
- FAUSTINO, Marta (2014b), "Wagner e «a mais radical corrupção do artista». Arte e fisiologia no terceiro ensaio da *Genealogia da Moral*", in: J. CONSTÂNCIO, S. MARTON & M. BRANCO (Org.), *Sujeito, Décadence e Arte. Nietzsche como crítico da modernidade*, Lisboa/ Rio de Janeiro, Tinta-da-china, 2014 (no prelo).
- FARAGO, France (2009), *Nietzsche. Vie et Maladie*, Paris, Houdiard.
- FIGL, Johann (2001), "Religionen in der Moderne. Nietzsches Diagnose, ihre Probleme und Perspektiven", in: R. RESCHKE (ed.), *Zeitenwende – Wertewende*, Internationaler Kongreß zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches, *Nietzscheforschung*, Sonderband 1, 2001, pp. 65-75.
- FISCHER, Eugen, "How to Practise Philosophy as Therapy: Philosophical Therapy and Therapeutic Philosophy", in: *Metaphilosophy*, vol. 42, 1-2, 2011, pp. 49-82.
- FOUCAULT, Michel (1972), *Histoire de la Folie à l'Âge Classique*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1976), *Histoire de la Sexualité I: La Volonté de Savoir*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1984a), *Histoire de la Sexualité II: L'Usage des Plaisirs*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1984b), *Histoire de la Sexualité III: Le Souci de Soi*, Paris, Gallimard, 1984.
- FOUCAULT, Michel (1989), *Résumé des cours 1970-1982*, Conférences essais e leçons du Collège de France, Paris, Julliard.
- FOUCAULT, Michel (1999), *Les anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (2001a), *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (2001b), "Nietzsche, Genealogy, History", in: J. RICHARDSON & B. LEITER (eds.), *Nietzsche*, New York, Oxford University Press, 2001, pp. 341-359.
- FOUCAULT, Michel (2003), *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (2004), 'Je suis un artificier', in: R.-P. DROIT (ed.), *Michel Foucault, entretiens*. Paris, Odile Jacob, 2004, pp. 89-135.
- FOUCAULT, Michel (2009), *Microfísica do Poder*, Organização, introdução e revisão técnica de R. MACHADO, São Paulo, Graal.
- FREUD, Sigmund (1917), *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Frankfurt am Main, Fischer, 1991.
- FREUD, Sigmund (1927), *Die Zukunft einer Illusion*, in: A. FREUD & I. GRUBRICH-SIMITIS (eds.), *Werkausgabe in zwei Bänden, Band 2: Anwendungen der Psychoanalyse*, Frankfurt am Main, Fischer, 2006, pp. 329-366.

- FREUD, Sigmund (1930), *Das Unbehagen in der Kultur*, in: A. FREUD & I. GRUBRICH-SIMITIS (eds.), *Werkausgabe in zwei Bänden, Band 2: Anwendungen der Psychoanalyse*, Frankfurt am Main, Fischer, 2006, pp. 367-424.
- GANERI, Jonardon & CARLISLE, Clare (2010) (eds.), *Philosophy as Therapie*, Royal Institute of Philosophy Supplement, 66, Cambridge, Cambridge University Press.
- GARDNER, Sebastian (2009), "Nietzsche, the Self, and the Disunity of Philosophical Reason", in: K. GEMES & S. MAY (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford/ New York, Oxford University Press, 2009, pp. 1-31.
- GASSER, Reinhard (1997), *Nietzsche und Freud*, Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 38, Berlin/ New York, Walter de Gruyter.
- GEMES, Ken (2006), "Nietzsche on Free Will, Autonomy and the Sovereign Individual", in: *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 80, 2006, pp. 321-338.
- GEMES, Ken & MAY, Simon (2009) (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford/ New York, Oxford University Press.
- GERHARDT, Volker (2004), "'Schuld', 'schlechtes Gewissen' und Verwandtes", in: O. HÖFFE (ed.), *Zur Genealogie der Moral*, Klassiker Auslegen, Berlin, Akademie Verlag, 2004, pp. 81-95.
- GERHARDT, Volker (2005), "Ein Arzt der Kultur. Laudatio auf Durs Grünbein anlässlich der Verleihung des Nietzsche-Preises des Landes Sachsen-Anhalt am 27. August 2004", in: *Nietzscheforschung*, 12, 2005, pp. 13-21.
- GEUSS, Raymond (2001), "Nietzsche and Genealogy", in: J. RICHARDSON & B. LEITER (eds.), *Nietzsche*, New York, Oxford University Press, 2001, pp. 322-340.
- GEUSS, Raymond (2005), "Genealogy as Critique", in: *Outside Ethics*, Princeton/ Oxford, Princeton University Press, 2005, pp. 153-160.
- GÖDDE, Günter (1999), *Traditionslinien des "Unbewußten". Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Tübingen, edition diskord.
- GÖDDE, Günter (2002), "Nietzsches Perspektivierung des Unbewußten", in: *Nietzsche-Studien*, 31, 2002, pp. 154-194.
- GÖDDE, Günter (2003), "Die antike Therapeutik als gemeinsamer Bezugspunkt für Nietzsche und Freud", in: *Nietzsche-Studien*, 32, 2003, pp. 206-225.
- GRANIER, Jean (1966), *Le Problème de la Vérité dans la Philosophie de Nietzsche*, Paris, Editions du Seuil.
- HABERKAMP, Günter (2000), *Triebgeschehen und Wille zur Macht. Nietzsche zwischen Philosophie und Psychologie*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- HADOT, Pierre (1981), *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études augustinienes.
- HADOT, Pierre (1995), *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard.
- HADOT, Pierre (2002), *La Philosophie comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel.

- HATAB, Lawrence (2005), *Nietzsche's Life Sentence: Coming to Terms with Eternal Recurrence*, New York, Routledge.
- HATAB, Lawrence (2008), *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HATAB, Lawrence (2011), "Why would master morality surrender its power", in: S. MAY (ed.), *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 193-213.
- HEIDEGGER, Martin (1961), *Nietzsche*, 2 Bände, Pfullingen, Neske.
- HERMENS, Janske (2005), "«und so [...] nenne ich Wagner den grossen Wohlthäter meines Lebens». On *Ecce Homo* and Nietzsche's Ideal of the ‚Grosse Gesundheit‘“, in: *Nietzscherforschung*, 12, 2005, pp. 201-207.
- HICK, Christian (2000), "Denken als Symptom – Symptome als Gedanken. Zur Kreisgestalt von Nietzsches ‚großer Gesundheit‘“, in: *Nietzscherforschung*, 5/6, 2000, pp. 83-103.
- HILDEBRANDT, Kurt (1926), *Gesundheit und Krankheit in Nietzsches Leben und Werk*, Abhandlungen aus der Neurologie, Psychiatrie, Psychologie und Ihren Grenzgebieten, Heft 38, Berlin, Karger.
- HIMMELMANN, Beatrix (2000), "Der Traum von der großen Gesundheit. Gottfried Benns Auseinandersetzung mit Nietzsche", in: A. SCHIRMER & R. Schmidt, *Widersprüche: zur frühen Nietzsche-Rezeption*, Weimar, Böhlau, 2000, pp. 397-408.
- HÖFFE, Otfried (2004) (ed.), *Zur Genealogie der Moral*, Klassiker Auslegen, Berlin, Akademie Verlag.
- HORN, Anette (1994), "«Eine Philosophie, welche im Grunde der Instinct für eine persönliche Diät ist?» Krankheit und Gesundheit im Denken Nietzsches", in: *Acta Germanica*, 22, 1994, pp. 39-55.
- HOY, David C. (1994), "Nietzsche, Hume and the Genealogical Method", in: R. SCHACHT (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*, Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California Press, 1994, pp. 251-268.
- HURKA, Thomas (2007), "Nietzsche: Perfectionist", in: B. LEITER & N. SINHABADU (eds.), *Nietzsche and Morality*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 9-31.
- HUTTO, Daniel D. (2003), *Wittgenstein and the End of Philosophy. Neither Theory nor Therapy*, New York, Palgrave Macmillan.
- INGRAM, Richard (2004), "Beyond the Body Beautiful: The Uses and Dangers of Nietzsche's Rethinking of Health and Illness", in: P. Twohig & V. Kalitzkus (eds.), *Interdisciplinary Perspectives on Health, Illness and Disease*, Amsterdam/ New York, Rodopi, 2004, pp. 21-33.
- IWAWAKI-RIEBEL, Toyomi (2008), "Nietzsches Wanderer als interkultureller Interpret der menschlichen Gesundheit", in: A. U. SOMMER (ed.), *Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?*, Berlin/ New York, Walter de Gruyter, 2008, pp. 401-409.

- JANAWAY, Christopher (1998) (ed.), *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator*, Oxford, Oxford University Press.
- JANAWAY, Christopher (2006), "Nietzsche on Free Will, Autonomy and the Sovereign Individual", in: *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 80, 2006, pp. 339-357.
- JANAWAY, Christopher (2007), *Beyond Selflessness – Reading Nietzsche's "Genealogy"*, Oxford, Oxford University Press.
- JANAWAY, Christopher (2009), "Autonomy, Affect and the Self in Nietzsche's Project of Genealogy", in: K. GEMES & S. MAY (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford/ New York, Oxford University Press, 2009, pp. 51-68.
- JASPERS, Karl (1981), *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin/ New York, Walter de Gruyter.
- JOVANOVSKI, Thomas (1991), "Critique of Walter Kaufmann's "Nietzsche's Attitude Toward Socrates"", in: *Nietzsche-Studien*, 20, 1991, pp. 329-358.
- KATSAFANAS, Paul (2005), "Nietzsche's Theory of Mind: Consciousness and Conceptualization", in: *European Journal of Philosophy*, 13, 2005, pp. 1-31.
- KAUFMANN, Walter (1948), "Nietzsche's Admiration for Socrates", in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 9, 1948, pp. 472-491.
- KAUFMANN, Walter (1968), *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, New York, Vintage.
- KLINKENBERG, Martin (1961), "Der Kulturbegriff Nietzsches", in: K. BORN (ed.), *Historische Forschungen und Probleme*, Wiesbaden, Steiner, 1961, pp. 313-341.
- KOFMAN, Sarah (1983), *Nietzsche et la Metaphore*, Paris, Éditions Galilée.
- KOFMAN, Sarah (1989), *Socrate(s)*, Paris, Éditions Galilée.
- KOFMAN, Sarah (1994), "Wagner's Ascetic Ideal According to Nietzsche", in: R. SCHACHT (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*, Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California Press, 1994, pp. 193-212.
- KOPP, Bernard (1974), *Beiträge zur Kulturphilosophie der deutschen Klassik. Eine Untersuchung im Zusammenhang mit dem Bedeutungswandel des Wortes Kultur*, Meisenheim am Glan, Hain.
- KRELL, David F. (1996), *Infectious Nietzsche*, Blooming/ Indianapolis, Indiana University Press.
- KUPIN, Alexander (2010), "Die Gefahr des Bewusstseins. Nietzsche über «Bewusstheit» und «Sich-Bewusst-Werden» in FW 11 und FW 354", in: C. PIAZZESI, G. CAMPIONI, P. WOTLING (eds.), *Lecture della Gaia scienza - Lectures du Gai savoir. Atti del convegno GIRN* (Reims, 12-13 marzo 2009), Pisa, ETS, 2010, pp. 131-142.
- LAING, R. D. (1960), *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness*, Harmondsworth, Penguin.

- LARGE, Duncan (2010), "A Note on the Term 'Umwertung'", in: *Journal of Nietzsche Studies*, 39, 2010, pp. 5-11.
- LEITER, Brian (2002), *Nietzsche on Morality*, London/ New York, Routledge.
- LEITER, Brian (2009), "Nietzsche's Theory of the Will", in: K. GEMES & S. MAY (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford/ New York, Oxford University Press, 2009, pp. 107-126.
- LEITER, Brian (2011), "Who is the 'Sovereign Individual'? Nietzsche on Freedom", in: S. MAY (ed.), *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 101-119.
- LEÓN, Lourdes O. (2007), "El arte y los remedios para la salud en H.-G. Gadamer y F. Nietzsche.", in: F. ARENAS-DOLZ, L. GIANCRISTOFARO & P. STELLINO (eds.), *Nietzsche y la hermenéutica*, vol. II, Valencia, Nau Llibres – Edicions Culturals Valencianes, 2007, pp. 753-763.
- LETTERI, Mark (1990), "The Theme of Health in Nietzsche's Thought", in: *Man and World*, 23, 1990, pp. 405-417.
- LUCRÉCIO (1940), *On the Nature of Things – De Rerum Natura*, trad. P. E. Matheson, in: W. J. OATES (ed.), *The Stoic and Epicurean Philosophers. The Complete Extant Writings of Epicurus, Epictetus, Lucretius, Marcus Aurelius*, New York, Random House, pp. 69-219.
- LEWENS, Tim (2007), *Darwin*, London/ New York, Routledge.
- LICKINT, Klaus G. (2000), *Nietzsches Kunst des Psychoanalysierens. Eine Schule für kultur- und geschichtsbewußte Analytiker der Zukunft*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- LONG, A. A. (1974), *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, London, Duckworth.
- LONG, A. A. & SEDLEY, D. N. (1987) (eds.), *The Hellenistic Philosophers: Translations of the Principal Sources, With Philosophical Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LONG, Thomas (1990), "Nietzsche's Philosophy of Medicine", in: *Nietzsche-Studien*, 19, 1990, pp. 112-128.
- LOTTER, Konrad (2007), "Gesundheit als Ästhetische Kategorie. Zur Kritik der physiologischen Ästhetik Friedrich Nietzsches", in: *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*, 52/ 2, 2007, pp. 261-276.
- LÖWITH, Karl (1956), *Nietzsches Philosophie der Ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Stuttgart, Kohlhammer.
- MACINTYRE, Alasdair (1981), *After Virtue*, Indiana, University of Notre Dame Press.
- MACINTYRE, Alasdair (1994), "Genealogies and Subversions", in: R. SCHACHT (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*, Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California Press, 1994, pp. 284-305.
- MAGNUS, Bernd (1978), *Nietzsche's Existential Imperative*, Bloomington, Indiana University Press.

- MARCO AURÉLIO (2008), *Pensamentos*, trad. J. Maia, Lisboa, Biblioteca Editores Independentes/ Relógio D'Água.
- MARQUES, António (1989) (ed.), *Nietzsche: Cem Anos após o Projecto «Vontade de Poder-Transmutação de Todos os Valores»*, Lisboa, Vega.
- MARQUES, António (1993), *Perspectivismo e Modernidade. O Valor Construtivo e Crítico do Perspectivismo de Nietzsche*, Lisboa, Vega.
- MARQUES, António (2002), "Observações sobre o método terapêutico de Wittgenstein e as consequências na sua concepção de filosofia", in: *Cadernos de Filosofia*, 12, 2002, pp. 40-49.
- MAY, Simon (1999), *Nietzsche's Ethics and his 'War on Morality'*, Oxford, Clarendon Press.
- MAY, Simon (2011) (ed.), *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MARTIN, Clancy (2006), "Nietzsche after Therapy", in: *International Studies in Philosophy*, 38:3, 2006, pp. 65-78.
- MONTEBELLO, Pierre (2001), *Vie et Maladie chez Nietzsche*, Paris, Ellipses.
- MOORE, Gregory (2002), *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MÜLLER, Enrico (2005), *Die Griechen im Denken Nietzsches*, Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 50, Berlin/ New York, Walter de Gruyter.
- MÜLLER, Enrico (2009), "Von der 'Umwerthung' zur Autogenealogie. Die Götzen-Dämmerung im Kontext des Spätwerks", in: *Nietzscherforschung*, 16, 2009, pp. 141-151.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang (1971), *Nietzsche: Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin, Walter de Gruyter.
- NABAIS, Nuno (1997), *Metafísica do Trágico. Estudos sobre Nietzsche*, Lisboa, Relógio D'Água.
- NEHAMAS, Alexander (1985), *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge Mass., Harvard University Press.
- NEHAMAS, Alexander (1994), "The Genealogy of Genealogy: Interpretation in Nietzsche's *Second Untimely Meditation* and in *On the Genealogy of Morals*", in: R. SCHACHT (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*, Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California Press, 1994, pp. 269-305.
- NEHAMAS, Alexander (1998), *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California Press.
- NIETZSCHE, Friedrich (1980), *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe (KSA)*, 15 Bände, ed. G. COLLI & M. MONTINARI, München/ Berlin/ New York, Walter de Gruyter.
- NIETZSCHE, Friedrich (1967ss), *Werke. Kritische Gesamtausgabe (KGW)*, ed. G. COLLI, M. MONTINARI, W. MÜLLER-LAUTER & K. PESTALOZZI, Berlin/ New York, 1967ss.

- NIETZSCHE, Friedrich (1986), *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe* (KSB), 8 Bände, ed. Giorgio COLLI & Mazzino MONTINARI, München/ Berlin/ New York, Walter de Gruyter.
- NIETZSCHE, Friedrich (1878-1880), *Human, All Too Human. A Book for Free Spirits*, trad. R. J. Hollingdale, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- NIETZSCHE, Friedrich (1881), *Daybreak. Thoughts on the Prejudices of Morality*, trad. R. J. Hollingdale, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich (1882), *The Gay Science*, trad. Josefine Nauckhoff, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich (1887), *On the Genealogy of Morality*, trad. Carol Diethe, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich (1887), *On the Genealogy of Morals*, trad. W. Kaufmann & R. J. Hollingdale, New York, Vintage Books, 1989.
- NIETZSCHE, Friedrich (1887), *On the Genealogy of Morality*, trad. M. Clark & J. Swensen, Indianapolis, Hackett, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich (1887), *La Genealogia de la Moral: un Escrito Polémico*, trad. A. S. Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1972.
- NIETZSCHE, Friedrich (1997-2000), *Obras Escolhidas de Friedrich Nietzsche*, 7 vol., ed. António MARQUES, Lisboa, Relógio d'Água.
- NUSSBAUM, Martha (1994a), *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton/ New Jersey, Princeton University Press.
- NUSSBAUM, Martha (1994b), "Pity and Mercy: Nietzsche's Stoicism", in: R. SCHACHT (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*, Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California Press, 1994, pp. 139-167.
- NUSSBAUM, Martha & SIHVOLA, Juha (2002) (eds.), *The Sleep of Reason: Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*, Chicago/ London, The University of Chicago Press.
- OATES, Whitney (1940) (ed.), *The Stoic and Epicurean Philosophers. The Complete Extant Writings of Epicurus, Epictetus, Lucretius, Marcus Aurelius*, New York, Random House.
- OWEN, David (1995), *Nietzsche, Politics and Modernity*, London, Sage.
- OWEN, David (2007), *Nietzsche's Genealogy of Morality*, Stocksfield, Acumen.
- PASCHOAL, Edmilson (2005), *A Genealogia de Nietzsche*, Curitiba, Ed. Champagnat.
- PASCHOAL, Edmilson (2007), "Má Consciência e Ressentimento: Doença e Promessa de Futuro para o Homem na Filosofia de Nietzsche", in: D. O. PEREZ (org.), *Filósofos e Terapeutas em torno da Questão da Cura*, São Paulo, Escuta, 2007, pp. 97-109.
- PASLEY, Malcolm (1978), "Nietzsche's Use of Medical Terms", in: M. PASLEY (ed.), *Nietzsche: Imagery and Thought – A Collection of Essays*, London, Methuen, 1978, pp. 123-158.
- PEREZ, Daniel O. (2007) (org.), *Filósofos e Terapeutas em torno da Questão da Cura*, São Paulo, Escuta.

- PETERMAN, James (1992), *Philosophy as Therapy. An Interpretation and Defense of Wittgenstein's Later Philosophical Project*, Albany, State University of New York Press.
- PFEUFFER, Sílvia (2008), *Die Entgrenzung Der Verantwortung: Nietzsche-Dostojewskij-Levinas*, Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 56, Berlin/ New York, Walter de Gruyter.
- PFEUFFER, Sílvia (inédito), ""Fröhlichkeit" im Spannungsfeld zwischen Krankheit und Gesundheit – "diese Kunst der Transfiguration i s t eben Philosophie"".
- PIAZZESI, Chiara (2009), *La verità come trasformazione di sé. Terapie filosofiche in Pascal, Kierkegaard e Wittgenstein*, Pisa, ETS.
- PIPPIN, Robert (1999), *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture*, Oxford, Blackwel.
- PIPPIN, Robert (2009), "How to Overcome Oneself: Nietzsche on Freedom", in: K. GEMES & S. MAY (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford/ New York, Oxford University Press, 2009, pp. 69-87.
- PIPPIN, Robert (2010), *Nietzsche, Psychology, First Philosophy*, Chicago/ London, University of Chicago Press.
- PLATÃO (1921), *Sophist*, trad. H. N. Fowler, The Loeb Classical Library, Cambridge / London, Harvard University Press.
- PLATÃO (1924), *Laches*, trad. W. R. M. Lamb, The Loeb Classical Library, Cambridge / London, Harvard University Press.
- PLATÃO (1926), *Cratylus*, trad. H. N. Fowler, The Loeb Classical Library, Cambridge / London, Harvard University Press.
- PLATÃO (1927), *Charmides*, trad. W. R. M. Lamb, The Loeb Classical Library, Cambridge / London, Harvard University Press.
- POELLNER, Peter (1995), *Nietzsche and Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press.
- POELLNER, Peter (2009), "Nietzschean Freedom", K. GEMES & S. MAY (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford/ New York, Oxford University Press, 2009, pp. 151-179.
- POELLNER, Peter & MAY, Simon (2011) (ed.), *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PÜTZ, Peter (1995), "Krankheit als Stimulans des Lebens. Nietzsche auf dem Zauberberg", in: *Thomas-Mann-Studien*, XI, 1995, pp. 249-264.
- RAILTON, Peter (1986), "Facts and Values", in: *Philosophical Topics*, 14, 1986, pp. 5–31.
- RAZAC, Olivier (2006), *La Grande Santé*, Paris, Climats.
- RAYMOND, Didier (1999) (ed.), *Nietzsche ou la Grande Santé*, Paris, L'Harmattan.
- REGINSTER, Bernard (2006), *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Cambridge Mass./ London, Harvard University Press.

- REGINSTER, Bernard (2011), "The Genealogy of Guilt", in: S. MAY (ed.), *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 56-77.
- RICHARDSON, John (1996), *Nietzsche's System*, New York/ Oxford, Oxford University Press.
- RICHARDSON, John & LEITER, Brian (2001) (eds.), *Nietzsche*, New York, Oxford University Press.
- RICHARDSON, John (2004), *Nietzsche's New Darwinism*, New York/ Oxford, Oxford University Press.
- RICHARDSON, John (2009), "Nietzsche's Freedoms", in: K. GEMES & S. MAY (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford/ New York, Oxford University Press, 2009, pp. 127-149.
- RIDLEY, Aaron (1998), *Nietzsche's Conscience*, Ithaca/ New York, Cornell University Press.
- RIDLEY, Aaron (2005), "Guilt before God, or God before Guilt? The Second Essay of Nietzsche's *Genealogy*", in: *The Journal of Nietzsche Studies*, 29, 2005, pp. 35-45.
- RISSE, Mathias (2001), "The Second Treatise in *On the Genealogy of Morality*: Nietzsche on the Origin of Bad Conscience", in: *European Journal of Philosophy*, 9, 2001, pp. 55-81.
- RISSE, Mathias (2005), "On God and Guilt: A Reply to Aaron Ridley", in: *The Journal of Nietzsche Studies*, 29, 2005, pp. 46-53.
- RITTER, Joachim; GRÜNDER, Karlfried & GABRIEL, Gottfried (1971-2007) (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Schwabe Verlag.
- ROHRMOSER, Günter (2000), *Nietzsche als Diagnostiker der Gegenwart*, München, Olzog.
- ROSE, Nikolas (2006), "Foucault, Laing et le pouvoir psychiatrique", in: *Sociologie et sociétés*, vol. 38, n° 2, 2006, pp. 113-131.
- SALAQUARDA, Jörg (1974), "Gesundheit und Krankheit bei Fr. Nietzsche", in: *Annali. Sezione Germanica. Studi Tedeschi*, XVII/ 2, 1974, pp. 73-108.
- SALAQUARDA, Jörg (1989), "Nietzsches Metaphysik und ihre Vorbereitung durch Schopenhauer", in: G. ABEL & J. SALAQUARDA (eds.), *Krisis der Metaphysik*, Berlin/ New York, Walter de Gruyter, 1989, pp. 258-282.
- SALAQUARDA, Jörg (1994), "Leib bin ich ganz und gar... – Zum "dritten Weg" bei Schopenhauer and Nietzsche", in: *Nietzscheforschung*, 1, 1994, pp. 37-50.
- SCHACHT, Richard (1983), *Nietzsche*, London, Routledge & Kegan Paul.
- SCHACHT, Richard (1994), "Of Morals and Menschen", in: R. SCHACHT (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*, Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California Press, 1994, pp. 427-447.
- SCHACHT, Richard (2001) (ed.), *Nietzsche's Postmoralism: Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SCHOLER, Max (1912), *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1978.

- SCHIPPERGES, Heinrich (1975), *Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologik und Therapeutik Friedrich Nietzsches*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag.
- SCHIPPERGES, Heinrich (1985), *Homo Patiens. Zur Geschichte des kranken Menschen*, München/ Zürich, Piper.
- SCHLIMGEN, Erwin (1999), *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*, Berlin/ New York, Walter de Gruyter.
- SCHOPENHAUER, Arthur (1949), *Die Welt als Wille und Vorstellung. Erster Band*, in: SCHOPENHAUER, A., *Sämtliche Werke, Zweiter Band*, ed. A. HÜBSCHER, 7 Bände, Wiesbaden, Brockhaus, 1946-1950.
- SCHOPENHAUER, Arthur (1949), *Die Welt als Wille und Vorstellung. Zweiter Band*, in: SCHOPENHAUER, A., *Sämtliche Werke, Dritter Band*, ed. A. HÜBSCHER, 7 Bände, Wiesbaden, Brockhaus, 1946-1950.
- SCHRIFT, Alan D. (2001), "Rethinking the Subject: Or, How One Becomes-Other Than One Is", in: R. SCHACHT (ed.), *Nietzsche's Postmoralism: Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 47-62.
- SCHUBERT, Axel (2004), "Die Genesung des Zarathustra – eine Epikrise", in: *Nietzscheforschung*, 11, 2004, pp. 255-277.
- SCLIAR, Moacyr (2007), "História do conceito de saúde", in: *Physis*, 17(1), 2007, pp. 29-41.
- SEEBOLD, Elmar (2002), *Kluge - Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 24. Auflage, Berlin/ New York, Walter de Gruyter.
- SÉNECA, L. A. (2004), *Cartas a Lucílio*, trad. J. A. Segurado e Campos, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- SÉNECA, L. A. (2005), *Tratados Morales*, ed. P. R. SANTIDRIÁN, trad. P. F. Navarrete, Madrid, Espasa, Colección Austral.
- SIMON, Josef (1984), "Das Problem des Bewusstseins bei Nietzsche und der traditionelle Bewusstseinsbegriff", in: M. DJURIĆ & J. SIMON, *Nietzsche in der Diskussion, Zur Aktualität Nietzsches*, Band II, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1984, pp. 17-33.
- SKOWRON, Michael (2008), "Nietzsches ‚Anti-Darwinismus‘", in: *Nietzsche-Studien*, 37, 2008, pp. 160-194.
- SOLIES, Dirk (2000), "Die Kunst – eine Krankheit des Leibes? Zum Phänomen des Rausches bei Nietzsche", in: *Nietzscheforschung*, Band 5/6, 2000, pp. 151-162.
- SOLOMON, Robert C. (2003), *Living with Nietzsche: What the Great 'Immoralist' Has to Teach Us*, New York/ Oxford, Oxford University Press.
- SOMMER, Andreas Urs (2008) (ed.), *Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?*, Berlin/ New York, Walter de Gruyter.
- SOOVÄLI, Jaanus (2009), "Was ist das souveräne Individuum?", in: *Nietzsche-Studien*, 38, 2009, pp. 477-485.
- SOOVÄLI, Jaanus (2012), "The Absence and the Other. Nietzsche and Derrida against Husserl", in: J. CONSTÂNCIO & M. BRANCO (eds.), *As the Spider Spins. Essays on*

- Nietzsche's Critique and Use of Language*, Berlin/ Boston, Walter de Gruyter, 2012, pp. 161-178.
- SPACKMAN, Barbara (1988), "Nietzsche, d'Annunzio, and the Scene of Convalescence", in: T. HARRISON (ed.), *Nietzsche in Italy*, Saratoga, Anma Libri & Co., 1988, pp. 141-157.
- STEGMAIER, Werner (1985), "Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit", in: *Nietzsche-Studien*, 14, 1985, pp. 69-95.
- STEGMAIER, Werner (1987), "Darwin, Darwinismus, Nietzsche, Zum Problem der Evolution", in: *Nietzsche-Studien*, 16, 1987, pp. 264-287.
- STEGMAIER, Werner (1992), "Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens: zur Deutung von *Der Antichrist* und *Ecce homo*", in: *Nietzsche-Studien*, 21, 1992, pp. 163-183.
- STEGMAIER, Werner (1994), *Nietzsche's "Genealogie der Moral"*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- STEGMAIER, Werner (1995), "Philosophieren als Vermeiden einer Lehre – Inter-individuelle Orientierung bei Sokrates und Platon, Nietzsche und Derrida", in: J. Simon (org.), *Distanz im Verstehen*, Zeichen und Interpretationen II, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995, pp.214-239.
- STEGMAIER, Werner (2004a), "Die Bedeutung des Priesters für das asketische Ideal. Nietzsches 'Theorie' der Kultur Europas (III 11-22)", in: O. HÖFFE (ed.), *Zur Genealogie der Moral*, Klassiker Auslegen, Berlin, Akademie Verlag, 2004, pp. 149-162.
- STEGMAIER, Werner (2004b), "'Philosophischer Idealismus' und die ‚Musik des Lebens‘. Eine kontextuelle Interpretation des Aphorismus Nr. 372 der *Fröhlichen Wissenschaft*", in: *Nietzsche-Studien*, 33, 2004, pp. 90-128.
- STEGMAIER, Werner (2008), "Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (*Ecce Homo*, Warum ich ein Schicksal bin 1)", in: *Nietzsche-Studien*, 37, 2008, pp. 62-114.
- STEGMAIER, Werner (2010), "'ohne Hegel kein Darwin', Kontextuelle Interpretation des Aphorismus 357 aus dem V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*", in: V. GERHARDT & R. RESCHKE (eds.), *Nietzsche, Darwin und die Kritik der Politischen Theologie, Nietzscheforschung*, 17, 2010, pp. 65-82.
- STEGMAIER, Werner (2011a), "Fearless Findings. *Instinct and Language in Book V of the Gay Science*", in: J. CONSTÂNCIO & M. BRANCO (eds.), *Nietzsche On Instinct and Language*, Berlin/ Boston, Walter de Gruyter, 2011, pp. 185-200.
- STEGMAIER, Werner (2011b), *Nietzsche zur Einführung*, Hamburg, Junius, 2011.
- STEGMAIER, Werner (2012), *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buches der Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin/ Boston, Walter de Gruyter.
- SZASZ, Thomas (1974), *The Myth of Mental Illness: Foundations of a Theory of Personal Conduct*, New York, HarperCollins.
- THIELE, Leslie (1990), *Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul: a Study of Heroic Individualism*, Princeton, Princeton University Press.

- URE, Michael (2008), *Nietzsche's Therapy – Self-Cultivation in the Middle Works*, New York, Lexington Books.
- URPETH, Jim (2000), "'Health' and 'Sickness' in religious affectivity: Nietzsche, Otto, Bataille", in: J. LIPPITT & J. URPETH (eds.), *Nietzsche and the Divine*, Manchester, Clinamen Press, 2000, pp. 226-251.
- VALADIER, Paul (1996), "Maladie du sens et gai savoir, chez Nietzsche", in: *Laval théologique et philosophique*, 52, 2, 1996, pp. 425-432.
- VALIUNAS, Algis (2004), "Malignant Genius", in: *First Things*, Nov. 2004 (on-line).
- VAN TONGEREN, Paul (1989), *Die Moral von Nietzsches Moralkritik: Studie zu 'Jenseits von Gut und Böse'*, Bonn, Bouvier Verlag.
- VAN TONGEREN, Paul (2000), "The non-Greek element in Christianity. Contest and measure in Nietzsche's understanding of Christianity", in J. LIPPITT & J. URPETH (eds.), *Nietzsche and the Divine*, Manchester, Clinamen Press, 2000, pp. 96-114.
- VAN TONGEREN, Paul, SCHANK, Gerd & SIEMENS, Herman (2004) (eds.), *Nietzsche-Wörterbuch*, Vol. 1, Berlin/ New York, Walter de Gruyter.
- VAN TONGEREN, Paul (2008a), "Nietzsche as 'Über-Politischer Denker'", in: H. SIEMENS & V. ROODT (eds.), *Nietzsche, Power and Politics*, Berlin/ New York, Walter de Gruyter, 2008, pp. 69-83.
- VAN TONGEREN, Paul (2008b), "Vom 'Arzt der Cultur' zum 'Arzt und Kranken in einer Person'. Eine Hypothese zur Entwicklung Nietzsches als Philosoph der Kultur(en)", in: A. SOMMER (ed.), *Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?*, Berlin/ New York, Walter de Gruyter, 2008, pp. 11-29.
- VARTZBED, Éric (2003), *La Troisième Oreille de Nietzsche. Essai sur un Précurseur de Freud*, Paris, L'Harmattan.
- VIEIRA, Maria C. A. (2000), *O Desafio da Grande Saúde em Nietzsche*, Rio de Janeiro, 7 Letras.
- VIESENTEINER, Jorge (2010), "Erlebnis (vivência): autobiografia ou autogenealogia? Sobre a «crítica da razão da minha vida» em Nietzsche", in: *Estudos Nietzsche*, v.1 n.2 Jul./Dez., 2010, pp. 327-353.
- VOZZA, Marco (2002), "Nietzsche et la grande santé affective", in: *Revue Lignes*, 7, 2002, pp. 263-281.
- WALLACE, R. Jay (2007), "Ressentiment, Value, and Self-Vindication: Making sense of Nietzsche's Slave Revolt", in: B. LEITER & N. SINHABADU (eds.), *Nietzsche and Morality*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 110-137.
- WIENAND, Isabelle (2006), *Significations de la Mort de Dieu chez Nietzsche d'Humain, trop Humain à Ainsi parlait Zarathoustra*, Bern/ Berlin/ Bruxelles/ Frankfurt a. M./ New York/ Wien, Peter Lang.
- WISNEWSKI, J. Jeremy (2003), "Five Forms of Philosophical Therapy", in: *Philosophy Today*, 47, 1, 2003, pp. 53-79.

- WITTGENSTEIN, Ludwig (1921), *Tractatus Logico-Philosophicus*, ed. W. VOSSENKUHL, Berlin, Akademie Verlag, 2001.
- WOLF, Jean-Claude (2008), "Der Richter und Arzt der Kultur. Überlegungen zur Bedeutung fundamentaler Metaphern der Kulturkritik bei Nietzsche", in: A. WILDERMUTH (ed.), *Nietzsche und Wagner. Geschichte und Aktualität eines Kulturkonflikts*, Zürich, Orell Füssli Verlag, 2008, pp. 214-252.
- WOLFENSTEIN, Eugene (2000), *Inside/ Outside Nietzsche. Psychoanalytic Explorations*, Ithaca/ New York, Cornell University Press.
- WOTLING, Patrick (1995), *Nietzsche et le Problème de la Civilisation*, Paris, PUF.
- WOTLING, Patrick (2008a), *La Philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, Paris, Flammarion.
- WOTLING, Patrick (2008b), "La Culture comme Problème. La Redetermination Nietzscheenne du Questionnement Philosophique", in: *Nietzsche-Studien*, 37, 2008, pp. 1-50.
- WOTLING, Patrick (2010a), "A Problemática da Civilização Contra a Problemática da Verdade. A Missão do Filósofo segundo Nietzsche", in: *Cadernos Nietzsche*, 26, 2010, pp. 13-34.
- WOTLING, Patrick (2010b), "La tragédie et «nous». L'inflexion du livre V du Gai savoir", in: C. PIAZZESI, G. CAMPIONI, P. WOTLING (eds.), *Lecture della Gaia scienza - Lectures du Gai savoir. Atti del convegno GIRN (Reims, 12-13 marzo 2009)*, Pisa, ETS, 2010, pp. 99-114.
- WOTLING, Patrick (2011), "What Language Do Drives Speak?", in: J. CONSTÂNCIO & M. BRANCO (eds.), *Nietzsche On Instinct and Language*, Berlin/ Boston, Walter de Gruyter, 2011, pp. 63-79.
- YOUNG, Julian (1992), *Nietzsche's Philosophy of Art*, New York, Cambridge University Press.
- YOUNG, Julian (2006), *Nietzsche's Philosophy of Religion*, New York, Cambridge University Press.